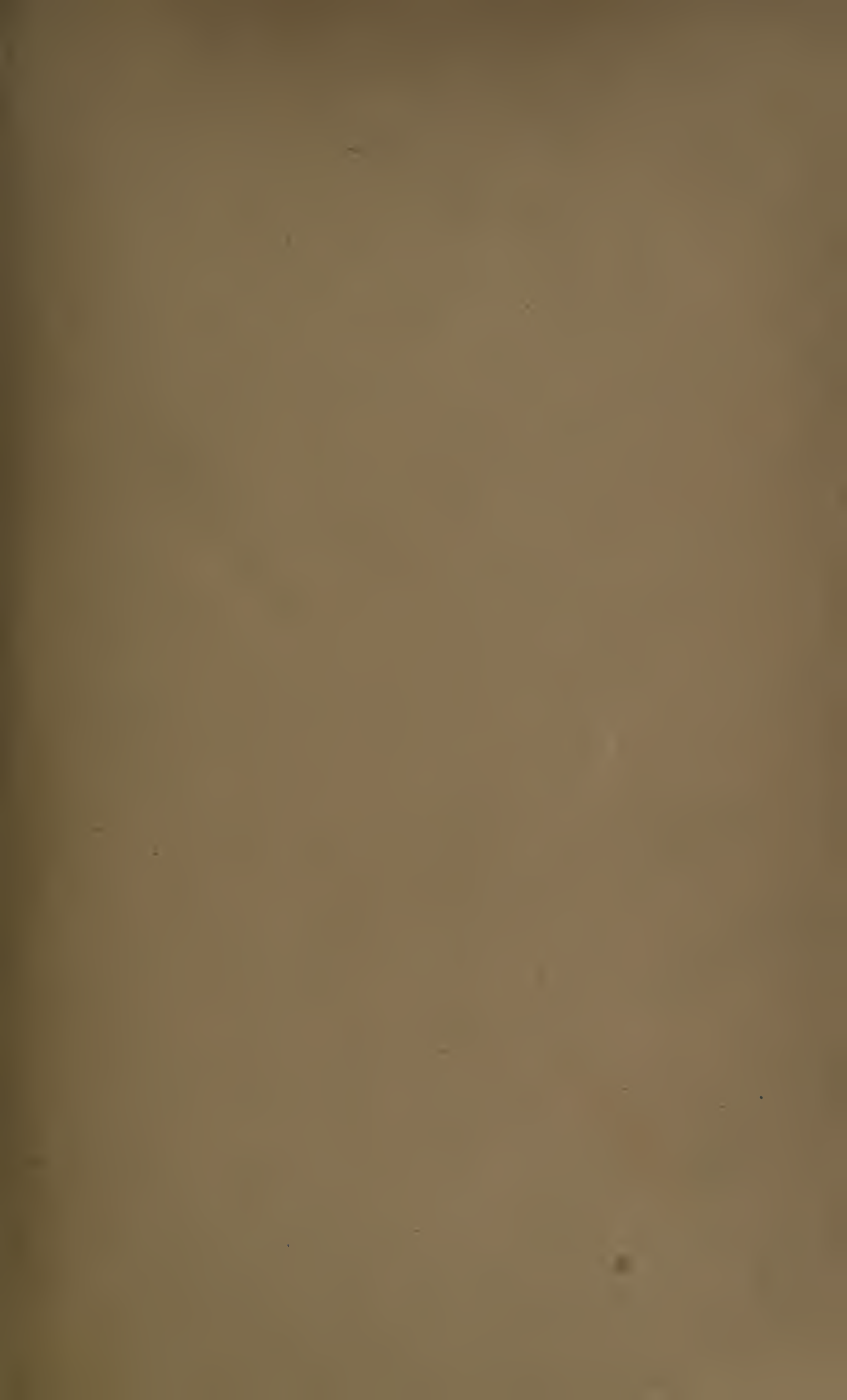
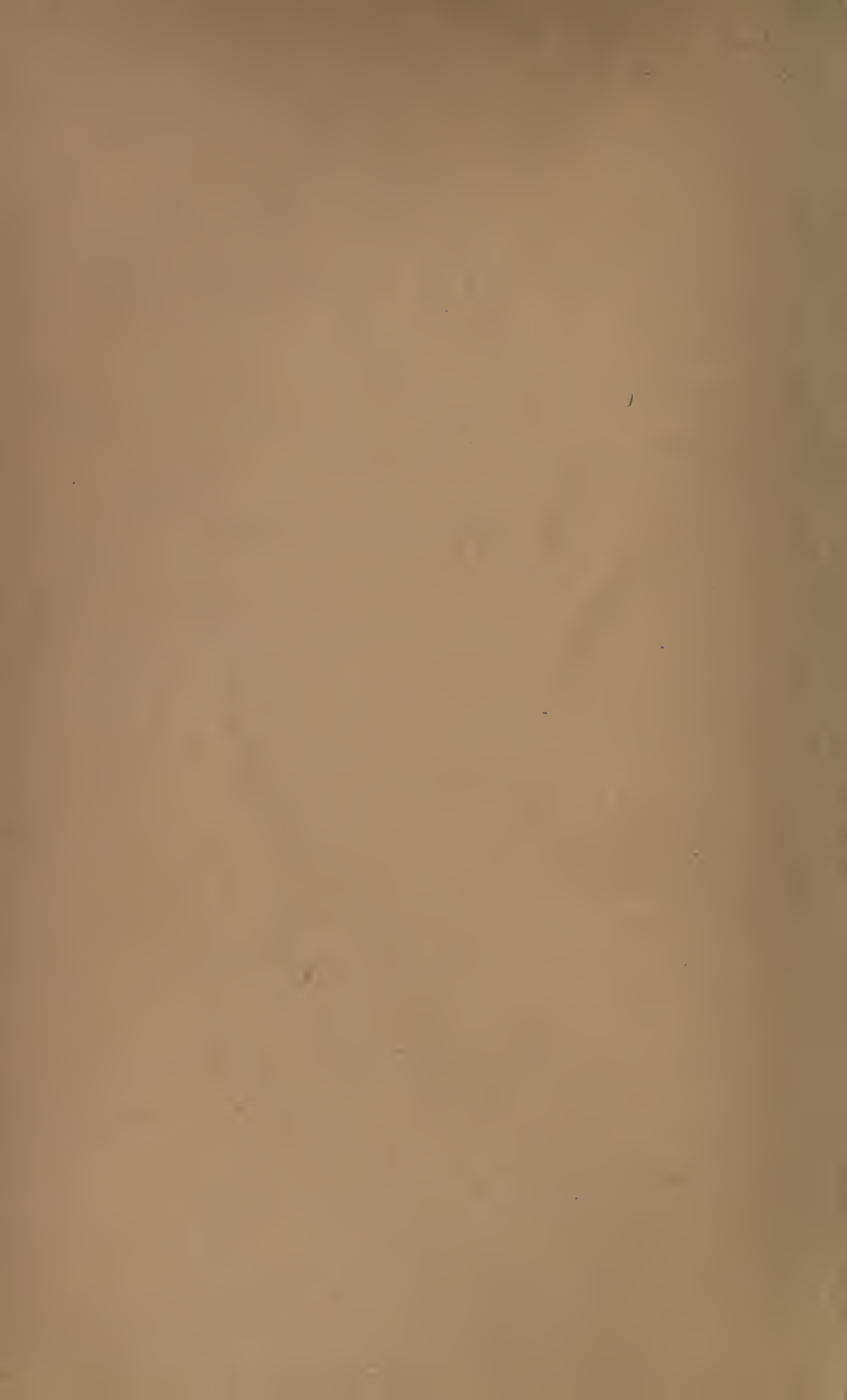

3 1761 05214759 2
UNIVERSITY
OF
TORONTO
LIBRARY







HISTORISCHE

BEITRÄGE ZUR PHILOSOPHIE

VON

ADOLF TRENDELENBURG.

DRITTER BAND.

VERMISCHTE ABHANDLUNGEN.

BERLIN.

VERLAG VON G. BETHGE.

1867.

Vorwort.

Der vorliegende dritte Band der historischen Beiträge zur Philosophie bietet, wie die beiden vorangehenden (1846. 1855), geschichtliche und kritische Versuche, welche nicht blos historische Auffassung, sondern auch Besinnung über bleibende Aufgaben der Philosophie zu fördern wünschen. Die Abhandlungen sind mit geringer Ausnahme in der Akademie der Wissenschaften vorgetragen, aber nur einige derselben (I. II. III. V.) in den Schriften der Akademie gedruckt worden; die meisten sind ungedruckt und weiter ausgearbeitet.

Die Abhandlungen über Leibniz (I. II.), ein Beitrag zur Geschichte der Logik, haben vielleicht auch für die philosophische Propaedeutik Interesse. Die kritischen Erörterungen über Herbarts Metaphysik (III.) reihen sich an frühere an (Logische Un-

tersuchungen. Zweite Auflage. I. S. 173 ff. S. 260 ff. Historische Beiträge zur Philosophie. II. S. 313 ff.). Was dann zur Beurtheilung der metaphysischen Hauptpunkte in Herbarts Psychologie (IV.), sowie zur Prüfung seiner praktischen Philosophie (V.) folgt, fügt sich mit jenen eben genannten Aufsätzen zusammen und schliesst die Untersuchung über die eigenthümlichen Grundlagen der herbartischen Philosophie. Mehrere Aufsätze beziehen sich auf die Begründung der Ethik. Herbarts praktische Philosophie (V.), welche den ethischen Grund ins Aesthetische verlegt und mit dem Gefühl des Harmonischen in psychologischen Mechanismus auslaufen lässt, wird mit der Ethik der Alten verglichen, welche aus dem tiefern Princip einer innern Bestimmung das Ethische entwarfen und von innen her das Harmonische erreichten. Kants apriorisches Princip der Moral, welches über das dem Menschen eigenthümliche Wesen als empirisches Princip hinausgeht, und, um den Begriff des guten Willens zu vollenden, alle Lust von sich stösst, wird in dem Widerstreit betrachtet, in welchem es mit Aristoteles steht; und ein Schiedsspruch wird versucht (VI.). Die Frage, ob Kant den Beweis einer nur subjectiven Bedeutung von Raum und Zeit wirklich geführt habe (VII.), schien für die Gegenwart wichtiger zu sein, als manches andere metaphysische Problem; denn auf dem Grund und Boden dieses

kantischen Beweises stehen auch diejenigen, welche Raum und Zeit und mit diesen die Causalität für eine Gehirnfunction und ihre Ordnung für bestand- und wesenlosen Schein erklären und dadurch die menschliche Welt in das Nichts eines Traums verwandeln (vgl. Schopenhauer, Kritik der kantischen Philosophie in „Welt als Wille und Vorstellung;“ dritte Auflage. 1859. I. S. 495. S. 503.). Daher durfte der Nachweis der Lücke in Kants Argumenten auch über den kritischen und antikritischen Anlass hinaus, der ihn hervorgerufen hat, auf Theilnahme hoffen. Ferner sind die Ergänzungen, welche Spinoza's Leben und Lehre aus neu aufgefundenen Schriften erfahren haben, untersucht und für Spinoza's Entwicklungsgang, sowie zur Erläuterung streitiger Auffassungen seiner Lehre verwandt worden (VIII.). Endlich sind noch Beiträge zum Verständniss der Ethik des Aristoteles (IX.) und zwar besonders über das fünfte Buch der nikomachischen Ethik hinzugefügt worden. Namentlich ist versucht, des Aristoteles Begriff und Eintheilung der Gerechtigkeit von innern Schwierigkeiten zu befreien, die verworrene Ordnung des Buchs zu entwirren, im Text die richtige Reihenfolge aufzusuchen und einige Stellen zu erklären. Für die Frage über die Abfassungszeit der *magna moralia* ist eine Nachlese gehalten worden.

So mag der Inhalt des Buchs bunt und mannigfaltig erscheinen; möge er dessenungeachtet fähig sein, seines Theils für eine Einheit nothwendiger Grundgedanken mitzuwirken.

Berlin, den 4. April 1867.

Inhalt.

I. Ueber Leibnizens Entwurf einer allgemeinen Charakteristik.

Auf die Bedeutung von Leibnizens allgemeiner Charakteristik mögen wenige Worte hinführen.

Der fortschreitende menschliche Geist verdankt keiner wirklichen Sache so viel als dem Zeichen der Sachen. Das Zeichen, welches in der Gebärde und im Ton zum Affect und zur Lebensstimmung spricht, spricht im Wort und Satz zum Geist und hat nach den Gesetzen der Ideenassociation die Kraft, in dem, der es vernimmt oder anwendet, bestimmte Vorstellungen zu erzeugen und in ihrer Abfolge zu richten. Indem es mit der Vorstellung verschmilzt, wirkt es auf das Denken zurück. Durch das Zeichen werden die sonst zerfliessenden Vorstellungen gesondert und als gesonderte Elemente ein bleibender Besitz, über welchen der Denkende nun verfügen kann. Durch das Zeichen wird unterschieden, das Unterschiedene fixirt und das Fixirte zu neuen und eigenen Verbindungen tauglich gemacht. Durch das Zeichen löst sich die Vorstellung von dem sinnlichen Eindruck, an welchem sie sonst haftete, los, und vermag sich nun in das Allgemeine zu erheben. So wird das Denken durch das Zeichen des Worts auf der einen Seite frei und auf der andern bestimmt. Ferner giebt es nur durch das

Zeichen, durch welches in Vielen derselbe Gedanke, derselbe Zweck — Ein Wille und Eine Seele — möglich wird, jene Gemeinschaft der menschlichen Kräfte, auf welcher das Leben der Menschen als ein Leben der Individuen im ganzen Geschlecht, auf welcher Gesittung und Bildung beruht.

Diese Wirkung des gesprochenen Zeichens steigert sich in der Schrift unglaublich. Das hörbare Zeichen, flüchtig wie der Augenblick, wird durch die Schrift sichtbar und bleibend, den Verkehr der Vorstellungen zwischen räumlich Entfernten anknüpfend, selbst den Verkehr der Gegenwart mit den längst vergangenen und mit den zukünftigen Geschlechtern vermittelnd. Wenn das Leben des Menschen ein historisches Leben ist, ein Leben in einer überkommenen durch die Geschichte gebildeten geistigen Substanz, so ist die Schrift das Organ dieses sich fortsetzenden und erweiternden Lebens und Wirkens. Der geschichtliche Geist der Menschheit gestaltet und mehrt sich in der Schrift. Daher fühlten die Menschen seit der ersten Erfindung die Wichtigkeit der Schrift für menschliches Leben. Seit vielen Jahrhunderten verpönen Gesetze ihre Fälschung. Seit vier Jahrhunderten steigert die Schrift im Druck ihre Fähigkeit verbreiteter Mittheilung. An der Aufgabe, das Zeichen der Schrift in kürzester Zeit und im kleinsten Raum so darzustellen, dass es dem Auge deutlich bleibt, wird rüstig gearbeitet. Ja, das Menschen verbindende Zeichen fliegt schon wie ein unsichtbarer Blitz von Land zu Land, von Welttheil zu Welttheil.

So hat das Zeichen, in Sprache und Schrift, für den Menschen eine Bedeutung, wie nichts anderes, und alle Erfindungen und Entdeckungen, alle Sachen, welche sich der Menschengeist erwirbt und bildet, stehen fast ohne Ausnahme auf der Voraussetzung des verständlichen Zeichens, welches gleicher Weise den einsamen Umgang

des Gedankens mit sich selbst und den regen Verkehr der Gedanken in der Menschheit bedingt. Nicht ohne Sinn hat Schleiermacher im Gegensatz gegen die bildende Thätigkeit des Menschen die ganze Richtung des Erkennens mit dem Namen der symbolischen belegt und das Denken und Wissen die bezeichnende Thätigkeit genannt.

Das hörbare und sichtbare Zeichen verwächst dergestalt mit der Vorstellung, dass sie kommt, wenn das Zeichen ruft. Durch die Ideenassociation wird das Zeichen äusserlich zu einem solchen lenkenden Zügel der Gedanken. Nur zu einem geringen Theile besteht ein inneres Verhältniss zwischen dem Zeichen und dem Inhalt der bezeichneten Vorstellung. Der sprachbildende Geist knüpft zwar das Zeichen an eine hervorstechende Seite der Sache an. Aber die Anknüpfung ist gegen den vollen Inhalt des Begriffs einseitig und gegen das nothwendige Wesen unbestimmt und zufällig. Das andeutende Gepräge des Zeichens schleift sich mit der Zeit ab und die ursprüngliche Marke ist in ganzen Sprachen überwiegend verwischt. Die verschiedenen Sprachen bezeichnen dieselbe Sache, dieselbe Thätigkeit mit den verschiedensten Wörtern. Der Laut schlägt diejenige Vorstellung in uns an, welche sich mit blinder Gewöhnung, aber nicht mit unterscheidendem Bewusstsein, welche sich psychologisch, aber nicht logisch in dies Zeichen und in kein anderes gekleidet hat.

Der menschliche Geist, welcher dem Zeichen so viel verdankt, hat an dieser Stelle die Möglichkeit erkannt, das Zeichen noch weiter auszubilden, indem er statt des in der Sprache gerade vorhandenen Wortes, Zeichen und Sache, die Gestaltung des Zeichens und den Inhalt des Begriffs in unmittelbare Berührung bringt und solche Zeichen ersinnt, welche die im Begriff unterschiedenen und zusammengefassten Merkmale unterscheidend und zusammenfassend darstellen. Die Wissenschaft hat auf

einzelnen Gebieten aus eigenem Bedürfnisse Anfänge einer solchen Begriffsschrift hervorgebracht, wie davon unsere Ziffern, welche die nach dem zehntheiligen Gesetz fortschreitende Zahlenbildung ausdrücken, ein hervorragendes Beispiel sind, an welchem es sich, ähnlich wie in der Algebra und höheren Rechnung, deutlich zeigt, wie mit dem zutreffenden Zeichen die Herrschaft über die Sache, die Einsicht und Kunst des Menschen, in unübersehbarer Wirkung zunahm. Mit dem nothwendigen Zeichen erschliesst sich die Nothwendigkeit der bezeichneten Gebiete weiter und weiter.

Eine solche Bezeichnung wird, wenn sie sich auf das ganze Feld der Gegenstände ausdehnen kann, im Gegensatz gegen das dem Inhalte der Vorstellungen mehr oder weniger gleichgültige Zeichen des Worts eine charakteristische Sprache der Begriffe und im Gegensatz gegen die besondern der Völker eine allgemeine Sprache der Sache sein.

Es lag hier ein Problem, an welchem sich im 17ten Jahrhundert einige Engländer und Deutsche versuchten. Leibniz fasste es in den grössten Abmessungen auf und an die Lösung desselben knüpfte er für die Berichtigung des menschlichen Urtheils und die Erhöhung der menschlichen Erfindungskraft grosse Hoffnungen.

Leibniz hat selbst wenig oder nichts von diesen Entwürfen herausgegeben. Nur gelegentlich [1] — mündlich und schriftlich — hat er ihrer gedacht, und die Zuversicht auf ihre Ausführbarkeit und die Erfolge, welche er sich von ihnen versprach, unzweideutig geäussert. Schon Raspe hat im Jahr 1765 in seiner aus Leibnizens Handschriften veranstalteten Sammlung zwei wichtige Aufsätze mitgetheilt, welche den Grundgedanken des

---

1) Vgl. Dr. Franz B. Květ Leibnitzens Logik. Nach den Quellen dargestellt. 1857 S. 33 ff.

Unternehmens bezeichnen: die *historia et commendatio linguae charactericae universalis quae simul sit ars inveniendi et iudicandi* und den *dialogus de connexione inter res et verba et veritatis realitate;* wovon der letzte 1677 geschrieben ist.

Erdmann schöpfte aus derselben Quelle, wie Raspe, aus Leibnizens reichem Nachlass, welchen die Königl. Bibliothek in Hannover bewahrt, und nahm in seine Ausgabe von Leibnizens philosophischen Werken eine Reihe kleiner, meist abgerissener, Schriften über denselben Gegenstand auf, [1]) zwar lauter zerstreute Bruchstücke, welche sich zum Theil wiederholen, aber nicht ohne Werth, da sie in den leitenden Gedanken einen weitern Einblick gewähren. Alle diese Aufsätze stammen wahrscheinlich aus einem und demselben Jahrzehnd, aus der Zeit von 1676 bis 1686, [2]) also aus den Jahren nach der Erfindung der Differenzialrechnung, in welcher Leibniz die Anwendung und die Macht des Zeichens erweitert hatte. Wenn vielleicht die italienische Reise, welche er im Jahr 1687 für Zwecke historischer Forschung unternahm, in seinem Geiste den Plan der charakteristischen Sprache weiter zurückdrängte, so hat er ihn doch nie aufgegeben; denn er gedenkt seiner noch in einem Briefe zwei Jahre vor seinem Tode. [3])

Leibniz hat es nicht bei den glänzenden Hoffnungen eines vasten Gedankens und bei der Freude an dem allgemeinen Project bewenden lassen, sondern er ging ans Werk; und ein grosser Stoss Vorarbeiten, welcher sich noch in Hannover vorfindet, zeigt den Ernst, welchen

---

1) *Leibnitii opera philosophica. Ed. Erdmann* 1840. no. 11. sqq. bis 20. p. 82 sqq.

2) *Eduard Guhrauer quaestiones criticae ad Leibnizii opera philosophica portinentes.* 1842. p. 18 sqq.

3) 1714 an *Remont de Montmort. Ed. Erdm.* p. 701.

er hineinlegte. Was sich aus einer Durchsicht dieses aufgehäuften Materials ergab, mag im Folgenden zur Ausführung der Grundlinien mit verwandt werden.

Schon die Namen, welche Leibniz dem Unternehmen giebt, kündigen seine Bedeutung an. Bald nennt er es *lingua characterica universalis* oder das Alphabet der menschlichen Gedanken, bald hingegen *calculus philosophicus* oder *calculus ratiocinator*. In jenem Briefe vom Jahr 1714 nennt er es *spécieuse générale*, ein Name, welcher an die Verwandtschaft mit der geometrischen Analysis erinnert, da diese, seit Vieta Buchstaben als allgemeine Zeichen von Grössen in sie einführte, *analysis speciosa* hiess. [1]) Diese Namen zeigen schon das Ziel, welches Leibniz vor Augen hatte. Es war eine adaequate und daher allgemeine Bezeichnung des Wesens und zwar durch eine solche Zergliederung in die Elemente der Begriffe, dass dadurch eine Behandlung derselben durch Rechnung möglich werden sollte.

Für diesen Gedanken lagen geschichtlich zwei verschiedene Anfänge vor, welche Leibniz gleichsam in Eins griff. Der erste und frühere ging auf den Inhalt der Begriffe und die Erfindung, der andere, spätere auf die Bezeichnung.

Raimundus Lullius hatte am Schluss des 13ten und im Anfang des 14ten Jahrhunderts in seiner *ars magna* oder *ars universalis* dem erfindenden logischen Geist ein Werkzeug geboten, durch welches die allgemeinsten Begriffe, theils Subjecte, theils Prädicate, unter einander in alle möglichen Verbindungen gebracht wurden. Bedeutende Männer, wie Agrippa von Nettes-

---

1) *Vieta in artem analyticam isagoge seu algebra nova.* 1635. p. 8. *logistice numerosa est, quae per numeros, speciosa, quae per species seu rerum formas exhibetur, utpote per alphabetica elementa.*

heim, Giordano Bruno, commentirten diese lullische Kunst noch nach Jahrhunderten. Was Raimundus Lullius auf mechanischem Wege durch drehbare concentrische Kreise, in deren Abschnitte, wie in Fächer, die Grundbegriffe eingetragen sind, ins Werk richtet, indem die sich um ihren Mittelpunkt bewegenden Kreise die enthaltenen Begriffe nach und nach in alle möglichen Beziehungen bringen: das ist ein Vorspiel der spätern Permutations- und Combinationsrechnung. Als der zwanzigjährige Leibniz seine scharfsinnige Abhandlung *de arte combinatoria* schrieb und die Combination zum logischen Gebrauch z. B. für vollständige Eintheilungen empfahl, knüpfte er ausdrücklich an Raimundus Lullius an.[1]) In dieser Richtung lag für die mathematische Behandlung der Begriffe ein Anfang vor. Leibniz bezeichnet noch im Jahr 1691 als das vornehmste Verdienst seiner combinatorischen Kunst, die Andeutung zu einer Zergliederung der menschlichen Gedanken in ein Alphabet ursprünglicher Begriffe.[2])

Nach einer andern Richtung war der Gedanke einer Universalsprache schon in verschiedener Weise versucht worden.

Schon Cartesius bespricht in einem Briefe an Mersenne, den Physiker und Theologen, einen Vorschlag zu einer Universalsprache.[3]) Der Name des Urhebers wird

---

1) *Leibnitii opera philosophica. Ed. Erdmann* 1840 p. 21 sqq.

2) *Acta eruditorum* 1691. p. 63. Da nämlich ohne Wissen Leibnizens ein Abdruck der *ars combinatoria* zu Frankfurt a. M. erschienen war, veranstaltete Leibniz a. a. O. eine Anzeige, worin er das, was er in der Schrift noch festhalte und was zu berichtigen sei, angeben liess. Vgl. *Historia linguae charactericae universalis. Ed. Erdmann.* p. 163.

3) *Epistol. I,* 111. in der Amsterdamer Ausgabe von 1682 p. 353 ff.

nicht genannt und die Zeit des Briefes ist nicht angegeben. Der gemachte Vorschlag war, wie aus dem erhellt, was darüber gesagt wird, mehr Umriss und Versprechen, als Ausführung und Leistung. Aber Cartesius fügt einen allgemeinen Gedanken hinzu,[1] welcher mit Leibnizens Entwürfen verwandt ist. Cartesius verlangt, dass eine ähnliche Ordnung unter den Gedanken, welche möglich sind, hergestellt werde, wie es eine natürliche Ordnung unter den Zahlen gebe, und wie jemand in Einem Tage lernen könne, in einer unbekannten Sprache alle Zahlen ins Unendliche zu benennen und zu schreiben, obwohl sie mit unzähligen verschiedenen Wörtern bezeichnet werden: so könne Aehnliches mit den übrigen zum Ausdruck der menschlichen Gedanken nothwendigen Wörtern geschehen. Die Erfindung einer solchen Sprache hänge von der wahren Philosophie ab; denn ohne diese sei es unmöglich, alle Gedanken der Menschen aufzuzählen oder zu ordnen, und so zu unterscheiden, dass sie deutlich und einfach seien. Erst wenn man deutlich entwickelt hätte, welches die einfachen Vorstellungen und aus welchen die Gedanken zusammengesetzt seien und wenn dies in der Welt anerkannt worden: so liesse sich eine allgemeine Sprache hoffen, welche leicht zu lernen, auszusprechen und zu schreiben wäre und welche überdies, was die Hauptsache, unsere Urtheilskraft fördern würde, indem sie alles so deutlich und unterschieden darstellte, dass eine Täuschung unmöglich würde, während umgekehrt unsere Wörter nur verworrene Bedeutungen hätten, an welche sich der menschliche Geist so lange Zeit gewöhnt habe, dass er fast nichts vollkommen einsehe. Cartesius setzt hinzu, dass er eine solche Sprache und die Wissenschaft, von welcher sie abhänge, für möglich halte; mit ihrer Hülfe werde dann ein Bauer über

1) *L. l.* p. 356 f.

die Wahrheit der Dinge besser urtheilen, als jetzt ein Philosoph. Aber man solle nicht hoffen, sie je zu erleben; denn das setze grosse Veränderungen voraus und es sei dazu nothwendig, dass sich die Welt ins Paradies verwandle. Indessen Leibniz hat kühnern Muth, obwol er die vorangegangenen Versuche und ihr Vergebliches kennt.[1])

Leibniz kennt die Versuche des Athanasius Kircher aus der Gesellschaft Jesu, welcher in seiner *polygraphia nova et universalis* (1663) eine Zurückführung aller Sprachen auf Eine durch ein äusseres Mittel ins Werk setzte, indem er für die gleichbedeutenden Wörter aller Sprachen das Zeichen einer und derselben Ziffer und für die allen gemeinsamen grammatischen Beziehungen die Hinzufügung bestimmter Buchstaben (N. Nominativ, A. Accusativ u. s. w.) vorschlug, damit jeder einen in fremder Sprache gedachten Brief aus einer solchen Ziffernschrift in seiner eigenen ablese. Leibniz kennt den verwandten Versuch von Johann Joachim Becher, einem Physicus in Mainz, in dessen *character pro notitia linguarum universali* (1661). Beide beruhen auf der Voraussetzung einer anerkannten gemeinsamen Ziffernbezeichnung für die Synonyma aller Sprachen und einer ebenso anerkannten gemeinsamen Zeichenschrift für alle gemeinsamen grammatischen Beziehungen. Leibniz verwirft diese mechanischen und doch in der Ausführung zweideutigen und unbeholfenen Mittel, zumal die vielen Ziffern für die Fülle der Wörter nicht zu behalten und in den verschiedenen Sprachen die Bedeutungen der Redeweisen ungleichartig sind.

Von grösserer Bedeutung war für Leibniz des Engländers Georg Dalgarn *ars signorum, vulgo character universalis et lingua philosophica.* Lond. 1661. Die Königl. Bibliothek in Hannover bewahrt noch Leibnizens

---

1) Vgl. *de arte combinatoria* p. 27. *ed. Erdm.*

Exemplar dieses Buchs, das ein Urtheil von seiner Hand dahin gehend enthält, Dalgarn habe zwar das richtige Ziel, die Zergliederung der Begriffe, aber nur wie durch eine Nebelwolke hindurch, gesehen. Dalgarns Erfindung, wie die verwandte Ausführung von Wilkins, [1]) bezwecke nur eine geeignete Mittheilung zwischen solchen, welche sich in der Sprache einander fremd sind. Leibnizens *charasteristica realis* wolle mehr; sie wolle überdies ein Werkzeug des menschlichen Geistes zum Erfinden, zum Behalten und zum Beurtheilen werden. Leibniz fügt hinzu: er habe dies dem Robert Boyle und Heinrich Oldenburg mündlich erklärt — also wahrscheinlich bei seiner Anwesenheit in London 1673 oder 1676 — und er gehe auf ihre Bitte mit einer Abhandlung über sein Unternehmen um. Boyle, der Chemiker, hatte sich nämlich nach einer beiläufigen Aeusserung Leibnizens an einem andern Orte mit Wilkins künstlicher Zeichensprache so vertraut gemacht, dass er, wie Leibniz meint, ausser Wilkins der einzige war, welcher diese Schrift gelernt.

So lagen zwei Bestrebungen vor, die rechnende Combination und der Gedanke einer allgemeinen Bezeichnung, welche Leibniz in seinem Entwurf mit einander eng verband. Daher beschreibt er in einem Briefe an Placcius, den Hamburger Gelehrten, sein Unternehmen mit den Worten: es müsse zu Stande kommen *characteribus et calculo* [2]) und an Oldenburg mit dem Ausdruck *combinatoria characteristica.* [3])

Zwei Richtungen des Geistes, sonst selten vereinigt, haben beide in Leibniz eine ungemeine Energie, die Richtung auf die letzten Gründe und die Richtung auf

1) *John Wilkins an essay toward a real character and a philosophical language.* London 1668.

2) Wahrscheinlich 1678. *Opp. ed. Dutens.* VI. 1. p. 22.

3) 1675. *Opp. ed. Dutens.* III. p. 34.

Erfindung und Anwendung; und beide Richtungen, jene philosophische und diese zugleich praktische, drängten sich in dem kühnen Gedanken einer allgemeinen rechnenden Charakteristik in einander.

Leibniz sagt selbst in diesem Zusammenhang, dass er immer die ersten Principien gesucht habe, welche sonst als trocken und ohne Reiz die Köpfe kaum kosteten und schnell wieder fahren liessen. Indem er nun in dies abgezogene und abgeschiedene Gebiet des Ursprungs dringt, wendet er auf der andern Seite seinen Blick zu den ausgebreiteten Vortheilen, welche aus der Erkenntniss der Principien herfliessen. Von den Principien her hofft er Befestigung der Erkenntniss, Verhütung des Widerspruchs, Ausschluss des Streites, einen Durchblick und eine Uebersicht, durch welche mitten in der sich ausdehnenden Masse der Erkenntnisse dennoch die Wissenschaften sich abkürzen, und insbesondere hofft er durch die Einsicht in die einfachen Elemente und die Verbindung derselben fortschreitende Erkenntniss des Besondern, Entdeckungen und Erfindungen.

So verbindet Leibniz den Blick in die Tiefe mit dem Blick in die Weite, da er den Gedanken der allgemeinen Charakteristik verfolgt und insofern ist sein Entwurf, ungeachtet er Entwurf blieb, ein Denkmal seines umfassenden und unternehmenden Geistes.

Leibniz ging von einer psychologischen Betrachtung über die Bedingungen für die Deutlichkeit unseres Denkens aus.

Eine ursprüngliche und einfache Vorstellung kann nur durch Anschauung deutlich erkannt werden; hingegen denken wir die zusammengesetzte gemeiniglich nur durch Zeichen. Namentlich wo eine längere Zergliederung nöthig ist, schauen wir die ganze Natur eines Dinges nicht an, sondern kürzen sie im Zeichen ab, indem wir darin die Fähigkeit zu haben meinen, die Vorstellung,

wenn es sein muss, zu entwickeln. So betrachten wir z. B. bei dem Begriff eines Tausendecks nicht immer die Natur der Seite, die Gleichheit, die Zahl tausend, sondern sie schweben uns dunkel vor und statt der deutlichen Vorstellung bedienen wir uns des Wortes als eines Zeichens, wie z. B. in der Arithmetik und Algebra allenthalben. [1]) In diesem Sinne sagt Leibniz im Eingang seiner deutschen Schrift: „unvorgreifliche Gedanken betreffend die Ausübung und Verbesserung der teutschen Sprache.“ [2]) „Wir haben Zeichen nöthig, nicht nur unsere Meinung Andern anzudeuten, sondern auch unsern Gedanken selbst zu helfen. Denn gleichwie man in grossen Handelsstädten, auch im Spiel und sonsten, nicht allezeit Geld zahlet, sondern sich an dessen Statt der Zeddel oder Marken, bis zur letzten Abrechnung oder Zahlung bedient: also thut auch der Verstand mit den Bildnissen der Dinge, zumal wenn er viel zu denken hat, dass er nämlich Zeichen dafür brauchet, damit er nicht nöthig habe, die Sache jedesmal, so oft sie vorkommt, von Neuem zu bedenken. Daher wenn er sie einmal wohl gefasst, begnügt er sich hernach oft, nicht nur in äusserlichen Reden, sondern auch in den Gedanken und innerlichem Selbstgespräch das Wort an die Stelle der Sache zu setzen. Und gleichwie ein Rechenmeister, der keine Zahl schreiben wollte, deren Halt er nicht zugleich bedächte und gleichsam an den Fingern abzählete, wie man die Uhr zählet, nimmer mit der Rechnung fertig werden würde: also wenn man im Reden und auch selbst im Gedanken kein Wort sprechen wollte, ohne sich ein eigentliches Bildniss von dessen Bedeutung zu machen, würde man überaus langsam sprechen, oder

---

1) *Meditationes de cognitione veritate et ideis.* 1684. Zuerst in den *actis eruditorum. Ed. Erdmann.* p. 79. 80.

2) Dutens VI. 2. p. 7 ff. Wahrscheinlich aus dem Jahr 1697.

vielmehr verstummen müssen, auch den Lauf der Gedanken nothwendig hemmen, und also im Reden und Denken nicht weit kommen. Daher braucht man oft die Worte als Ziffern oder als Rechenpfennige, anstatt der Bildnisse und Sachen, bis man stufenweise zum Facit schreitet und beim Vernunftschluss zur Sache selbst gelanget. Woraus erscheinet, wie ein Grosses daran gelegen, dass die Worte als Vorbilde und gleichsam als Wechselzeddel des Verstandes wohl gefasset, wohl unterschieden, zulänglich, häufig, leichtfliessend und angenehm seien.“ „Wenn der Geometer“, sagt Leibniz in einer andern Schrift[1]) in demselben Sinne, „so oft er im Beweisen eine Hyperbel oder eine Spirale nennt, immer genöthigt wäre, ihre Erklärungen oder Entstehungsweisen, oder wieder die Erklärung der diese bildenden Begriffe sich genau vor Augen zu stellen, so würde er sehr langsam zu neuen Entdeckungen gelangen; wenn der Arithmetiker beim Rechnen die Werthe aller Ziffern und die Menge der Einheiten nach einander dächte, so würde er nie weitläuftige Rechnungen zu Ende bringen und es wäre nicht anders, als wenn er statt der Ziffern so viele Steinchen anwenden wollte; und der Rechtsgelehrte kann nicht immer, so oft er die Actionen, die Exceptionen oder die Rechtswohlthaten erwähnt, die wesentlichen Erfordernisse dieser Dinge, welche oft weitläuftig sind, im Geiste durchlaufen und hat es auch nicht nöthig.“

Wenn nun die Worte solche viel enthaltende Abkürzungen darstellen, wenn sie, wie Leibniz einmal in demselben Sinne bemerkt,[2]) wie Rechenpfennige bei Verständigen und wie Geld bei Unverständigen sind, indem sie bei Verständigen für Zeichen dienen, bei Unverstän-

---

1) *Fundamenta calculi ratiocinatoris. Ed. Erdmann.* p. 92.
2) Zettel in dem Nachlass.

digen als Ursachen und Vernunftgründe gelten: so ist es klar, wie wichtig es ist, immer den Werth vor Augen zu haben, auf welchen die Wechselzettel des Verstandes lauten, wie wichtig es ist, den im Zeichen gemeinten Begriff so zu bestimmen, dass er nach seinen letzten einfachen und anschaulichen Elementen ausgedrückt wird. Das Wort, das die Vorstellung ruft, weist uns dann zugleich an, den Begriff bis zum Grunde seiner Bestandtheile zu denken. Sollen „die Zeichen der Sache antworten," so muss das Zeichen in sich unterschieden sein, wie der Begriff in sich unterschieden ist, und wiederum zum Ganzen zusammengefasst, wie der Begriff in sich ganz ist.

Erst wenn die Bestandtheile eines deutlichen Begriffs wieder deutlich erkannt sind, oder, was dasselbe ist, wenn die Zergliederung (die Analysis) zu Ende geführt ist, entsteht eine adaequate Erkenntniss, wie der Begriff der Zahl davon ein Beispiel ist. [1]) Das adaequate Zeichen wird dieselbe Natur haben müssen.

Die ersten Bestandtheile, selbst unzerleglich, sind aus sich klar und insofern Merkmale ihrer selbst. Sie stellen das erste Mögliche dar, und ob etwas Anderes, als sie selbst, möglich sei, kann nur erkannt werden, indem es auf dieses erste Mögliche zurückgeführt wird. Das die Bestandtheile unterscheidende Zeichen, das adaequate, wird daher zugleich die Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer Vorstellung erkennen lassen. Zusammengesetzte Begriffe bergen nicht selten Widersprüche in sich, welche nur dadurch entdeckt werden, dass die

---

1) *Meditationes de cognitione veritate et ideis.* 1684. *Ed. Erdmann.* p. 79 ff. Was an dieser Stelle von der Erkenntniss gesagt ist, darf im Zusammenhang von Leibnizens Gedanken auf das Zeichen der Erkenntniss angewandt werden.

darin mit einander streitenden einfachen Begriffe hervortreten.

Die adaequaten Zeichen bewahren vor falschen Vorstellungen. Wenn Cartesius, sagt Leibniz, die Regel giebt, alles sei wahr, was ich klar und deutlich auffasse: so wird es doch erst der Zergliederung der Begriffe bedürfen, um die Täuschung der Einzelnen zu verhüten, welche im vorschnellen Urtheil Dunkles für Klares, Verworrenes für Deutliches halten.

Eine solche adaequate Bezeichnung, welche aus der erkannten Natur der Sache folgt, wird eben durch diesen Ursprung eine allgemeine Bezeichnung, eine *lingua characterica universalis,* während in den gegebenen Sprachen die Bedeutungen zwar nicht willkürlich sind, aber auch nicht von innerer Nothwendigkeit bestimmt, sondern bald durch natürliche Gründe bedingt, in welche der Zufall hineinspielt, bald durch bewusste, in welche die Wahl eingreift. Die künstlichen Sprachen, wie die Erfindungen von Dalgarn und Wilkins, sind daher keine wirklich allgemeine; denn nach schon bekannten Sprachen zugeschnitten sind sie nur ein aus Wahl, Natur und Zufall gemischtes Erzeugniss. [1])

Eine solche Sprache streng bestimmter Zeichen wird den Missbrauch der Wörter, welchen die gewöhnlichen Sprachen hegen und hausen, alles Unbestimmte und Zweideutige, den Wandel der Bedeutungen, alles Gesuchte und die blinde Gewöhnung, Wörter statt Begriffe zu bieten, von sich ausschliessen. [2])

Aus den Zeichen, welche ihren Begriff bis zum ersten Möglichen hin zergliedert darstellen, wird zugleich ersichtlich sein, — so scheint Leibniz den Gedanken

---

1) *Nouveaux essais sur l'entendement humain* III. 2. p. 298. *Ed. Erdmann.*

2) Ebendaselbst III. 10. p. 328 ff. *Ed. Erdmann.*

weiter zu führen, — welche Verbindungen die ersten Elemente eingegangen, und welche sie noch nicht eingegangen sind, aber doch möglicher Weise eingehen **können.** Als Grundlage zu einer solchen Combination des ersten Möglichen soll das distincte Zeichen ein Hebel des erfindenden Gedankens, ein Wegweiser zu Entdeckungen werden.

In diesem Sinne hat die Charakteristik insbesondere die beständigen Beziehungen der Dinge zu einander darzustellen. Eigentlich sind auch die Figuren der Geometrie, in welchen wir die Beziehungen anschauen, um neue Wahrheiten zu entdecken, nur Zeichen, Charaktere; denn der auf dem Papier gezeichnete Kreis ist kein wahrer Kreis. Die Ziffern bezeichnen als Zahlzeichen eine Ordnung, also Beziehungen. Auf ähnliche Weise drückt jedes zusammengesetzte Wort z. B. *lucifer*, lichtbringend, eine Beziehung zweier Elemente aus, und wenn auch, gerade wie in den Ziffern, die für die Elemente gewählten Zeichen willkürlich sind, so wird doch ein proportionales Verhältniss zwischen den Beziehungen der Zeichen und den Beziehungen der Sachen Statt haben, mögen auch die Sachen durch verschiedene Charaktere dargestellt werden; und diese Proportion oder Beziehung ist die Grundlage der Wahrheit.[1])

Die Beziehungen verhalten sich zu den Zeichen, wie die Urtheile zu den Begriffen, und die Rechnungen, welche in der gesetzmässigen Erzeugung von Begriffen bestehen, entsprechen dem Schluss.[2])

Da sich die Moral vornehmlich in der Erkenntniss von Beziehungen bewegt, so scheint sie Leibniz für ein

---

1) *Dialogus de connexione rerum et verborum* p. 77. *ed. Erdmann.*

2) *Fundamenta calculi ratiocinatoris.* p. 93. *ed. Erdmann.*

ergiebiges und leicht bestellbares Feld der Anwendung zu halten.[1])

Alle Beweise setzen Definitionen voraus; überhaupt sind die letzten Principien Definitionen und identische Sätze, d. h. Urtheile, welche aus der Identität der Begriffe mit sich analytisch zu erweisen sind.[2]) Es kommt daher darauf an, Definitionen in den Formeln der Zeichen adaequat darzustellen, damit sie nun zum Grunde einer schliessenden Rechnung, eines *calculus ratiocinator* werden.

Der Begriff des Prädicats liegt entweder ausdrücklich oder eingeschlossen im Subject; alle Bedingungen des Prädicats sind in den Bedingungen des Subjects enthalten. Da wir nichts einsehen können, ausser inwiefern wir die Bedingungen einer Sache einsehen: so handelt es sich darum, die Bedingungen einer Wirkung, welche gesucht wird, aus dem Begriff der Subjecte herauszubringen. Nach dem Beispiel der geometrischen Analysis soll die Charakteristik dies leisten. So weit die Data der Begriffe, deren Erkenntniss sich mit der fortschreitenden Wissenschaft erweitert, und so weit die nothwendigen Wahrheiten reichen, so weit reicht ihre Anwendung. Nur die zufälligen Wahrheiten, die Thatsachen, welche als solche nicht aus ihrem eigenen Grunde bewiesen werden können, sondern ihren letzten Grund allein im göttlichen die Wirklichkeit bestimmenden Verstande haben, entziehen sich der Rechnung. Den incommensurabeln Grössen vergleichbar, welche ihre Bestimmung im Unendlichen suchen, bedürfen sie einer unendlichen Analysis, deren nur der göttliche Verstand fähig

---

1) *Historia et commendatio linguae charactericae universalis.* p. 164 *ed. Erdmann.*

2) *Meditationes de cognitione veritate et ideis.* 1684. *ed. Erdmann.* p. 81. Anm.

ist, im Ursprung der Dinge die gegenseitige Abhängigkeit überschauend. [1])

In diesem Sinne entwirft Leibniz seine Charakteristik und macht an sie die höchsten Ansprüche einer durchgeführten Zergliederung und einer darauf gegründeten Allgemeinheit, sowol einer solchen allgemeinen, von den besondern Sprachen unabhängigen Geltung, welche aus der Bezeichnung des nothwendigen Wesens entspringt, als auch einer allgemeinen Anwendbarkeit für den beweisenden und erfindenden Verstand.

In dieser Charakteristik entscheidet jeden Streit die ruhige Rechnung, die Probe des Calculs, und wo sie nicht entscheiden kann, bestimmt sie den Grad der Wahrscheinlichkeit. Wo zwei streiten, streiten sie fürder nicht mehr, sondern sagen zu einander: lass uns rechnen. Jeder Irrthum stellt sich in dieser Sprache wie ein Rechnungsfehler dar oder wie eine Verletzung der Grammatik, ein Soloecismus oder ein Barbarismus.

Durch eine solche Charakteristik entscheidet künftig über Wahres und Falsches nur die Vernunft aus der Natur der Dinge, und nicht beredte Ausschmückung, nicht die kluge Benutzung menschlicher Affecte.

So wird die Charakteristik die allgemeine Statik werden, um die Gründe nach ihrem Vernunftgehalt zu wägen; [2]) und dadurch das wahre *novum organon* der Wissenschaften, die *ars magna cogitandi*. Als Sprache

---

1) *De scientia universali seu calculo philosophico* p. 83. *De natura et usu scientiae generalis* p. 87 vgl. Briefwechsel zwischen Leibniz, Arnauld und dem Landgrafen Ernst von Hessen-Rheinfels. Herausgegeben von C. L. Grotefend. Hannover 1846. No. 8. S. 27 ff.

2) *Historia et commendatio linguae charactericae.* p. 164. *ed. Erdmann.*

ist sie die Natursprache, von welcher Jacob Boehme redet, die adamitische Sprache, die Cabbala des Weisen.

Es fragt sich, was nun Leibniz zur Ausführung dieses weit ausschauenden Gedankens that. Zu diesem Ende ist ein Blick in den zu Hannover aufbehaltenen Nachlass belehrend.

Um aus der Sprache, in welcher wir empfinden und denken, zur Charakteristik überzuführen, fordert Leibniz die Vermittelung des Latein, welches als Sprache der Gelehrten das gemeinsame Mass für alle Sprachen sein könne. Aus dem Latein geht er weiter zu dem Gedanken einer philosophischen Grammatik, welche nach der logischen Nothwendigkeit des Begriffs das Nöthige und Unnöthige, das Zweckmässige und Zweckwidrige im Ausdruck des Zeichens abschätzt. Nach einer solchen Norm erscheinen z. B. die verschiedenen Declinationen, in ihren Endungen zufällig, als unnöthig; die Casus an sich hingegen als nothwendig, jedoch in den Flexionsbezeichnungen, welche durch Hülfswörter zu ersetzen sind, als zweckwidrig. Die Verba werden auf Nomina mit dem Verbum substantivum zurückgeführt; *scribo* = *scribens sum*. Die Nomina, den Begriffen entsprechend, werden darnach zum eigentlichen Stock und Stamm der Sprache gemacht. Die Partikeln werden genau erklärt und auf die formale Seite der Sprache, so weit sie das eigentlich logische Element ist, wird grosser Fleiss gewandt. Es wird dabei auf das an sich Nothwendige und Mögliche gesehn, nicht auf das in den Sprachen zufällig Gegebene. So wird der Begriff der Steigerung und Verminderung, welchen die Sprache nur beschränkt z. B. in der Comparation der Adjectiven ausdrückt, auf die Begriffswörter überhaupt ausgedehnt und dadurch der mathematischen Auffassung ein grösserer Umfang gegeben. Der Affect, der sonst die Rede begleitet oder den Stil bis zur Betonung von innen belebt, soll durch äussere

daneben gesetzte Zeichen ausgedrückt werden, so dass sein Werth gedacht, aber nicht, wie in der Rede, empfunden wird. Der Stil der Charakteristik wird hiernach rein philosophisch und pragmatisch; er soll streng dem Einfachen folgen, wenn er auch etwas weitläuftig und hart wird; denn es ist der Stil der Vernunft (der *recta ratio*), für welche allein Leibniz eine des Philosophen würdige Begeisterung hat.

Da nach dem Entwurf die distincten Bezeichnungen eine Zergliederung der Begriffe bis in ihre einfachsten Bestandtheile fordern, so müssen, insbesondere von der realen Seite, Definitionen den eigentlichen Grund der Charakteristik bilden. Leibniz arbeitet daher vornehmlich nach dieser Richtung.

Dalgarn hat seinen Bezeichnungen eine tabellarische Anordnung der Begriffe, welche nach Klassen vom Allgemeinen zum Besondern fortschreitet, („*rerum series praedicamentalis*") zum Grunde gelegt und sie bildet, wie die Vergleichung zeigt, für Leibnizens Vorarbeiten einen leitenden Faden. Leibniz kann nicht, wie Dalgarn, die so verzeichneten Begriffe als Vorstellungen eines unzerlegten Ganzen voraussetzen, und geht deswegen daran, diese von Dalgarn nur geordneten Begriffe, den einen nach dem andern, zu definiren. Es findet sich in den Vorarbeiten diese merkwürdige von Leibniz gearbeitete und überarbeitete Sammlung von Definitionen, welche Schritt für Schritt den von Dalgarn nur tabellarisch aufgeführten Begriffen folgen. Sie beziehen sich alle auf das Materiale unserer Vorstellungen und Leibniz hatte für die Eintheilungen die in logischem Schematismus angelegte ausführliche Encyclopädie des gelehrten Alsted durchgemacht. (*Alstedii encyclopaedia.* 1630 *fol.*)[1]) Diese

1) Lessing XI. S. 43 sagt: „Leibnitz, chronologische Umstände seines Lebens. 1668. — Um eben diese Zeit wollte er auch

Definitionen bezeichnen den Philosophen, welcher nicht geistreich nur im Allgemeinen schwärmt oder wie Neuere, weil die Unterschiede der Begriffe fliessende Unterschiede seien, die Begrenzung verschmäht, sondern den Philosophen, welcher, im Aristoteles erwachsen, in der Mathematik und in der Rechtswissenschaft an Definitionen gewöhnt, den strengen und scharfen Begriff zum eigentlichen Gesetzgeber macht.

Wo in Dalgarn's Tabelle die Partikeln und grammatischen Flexionen anheben, bricht Leibniz ab. Dalgarn hatte zwar richtig bemerkt, dass die sogenannten Partikeln der Sprache die verschiedene Form bilden, durch welche das Material der Begriffe unter sich in Beziehung tritt und hatte sie darnach nur an den Begriffswörtern bezeichnen wollen, aber er hatte später diese allgemeine Einsicht gegen eine empirische Wahrnehmung zurückgestellt, indem er alle Partikeln für Casus von nominalen Begriffen hielt und sie als solche bezeichnete. Leibniz, der gerade in den Beziehungen das wichtigste Element für die Charakteristik erkannt hatte, konnte schwerlich dieser nur der äussern Wortgestaltung abgeborgten Ansicht folgen.

Im Jahre 1702 schrieb ein bedürftiger Candidat der Theologie, Hauslehrer eines Predigers, Johann Friedrich Hodann, nach wissenschaftlicher Speise begieriger, als nach leiblicher, an Leibniz und empfahl sich ihm durch einige beigelegte eigene Versuche über allgemeine Sprache und Naturrecht. Leibniz, von der alten Aufgabe neu berührt, antwortet ihm voll Theilnahme und zieht ihn als seinen Sekretair und Gehülfen an den historischen Arbeiten in seine Nähe. Die gewechselten latei-

---

Alstedii Encyclopaediam verbessern und vermehren, bei welcher Arbeit ihm Hasenthaler helfen sollte. Auf dieses Projekt kam er auch noch in seinem Alter wieder zurück."

nischen Briefe finden sich in dem Nachlass. Leibniz trägt ihm für die allgemeine Charakteristik die bezeichnende Arbeit auf, für dieselben Grundbegriffe, welche er selbst nach der Reihenfolge der dalgarnschen Tafel definirt hatte, die Erklärungen aus einigen der bessern lateinischen Wörterbücher, dem Matthias Martinius, dem s. g. *forum Romanum*, dem *lexicon philosophicum* des Micraelius und der Schrift des Ausonius Popma über den Unterschied der Wörter zusammenzustellen. Hodann beendigte diese fleissige synonymische Arbeit im Mai 1704 und sie ist, hin und wieder mit einigen Bemerkungen Leibnizens, in dessen Nachlass aufbehalten.

So sehen wir noch in den spätern Lebensjahren Leibniz für seinen Jugendplan thätig; aber diese Vorarbeiten sind eigentlich nur theoretische Studien.

Ueber die praktische Seite, über die Termini der von ihm gewählten Bezeichnung, lässt sich weniger sagen. In seinem Nachlass finden sich mehrere Vorschläge, welche er sich selbst macht. Die Zeichen sollen nicht blos sichtbar, sondern auch hörbar sein. Bald fasst Leibniz sie als Zahlen wie Factoren des Begriffs, welchen sie zusammensetzen, bald sucht er für sie Buchstaben bis zum Wohlklang. Selbst sein anderswo angedeuteter Gedanke,[1]) dass es eine Sprache geben könne, welche ihre Zeichen lediglich von den Unterschieden der musikalischen Tonleiter hernehmen könne, findet sich in diesem Zusammenhang wieder.

Endlich werden wir gespannt sein von dem mit den Zeichen rechnenden Verfahren Proben zu sehen. Es finden sich zwar einige auf Logik bezügliche Rechnungen z. B. ein Aufsatz, *mathesis rationis* überschrieben, eine Zurückführung der kategorischen Schlüsse auf Gleichheit

---

1) *Nouveaux essais sur l'entendement humain.* Buch III. c I. p. 296 f. *ed. Erdmann.*

und Verschiedenheit enthaltend, ferner ein Bruchstück bei Erdmann, *non inelegans specimen demonstrandi in abstractis*, worin aus den Merkmalen des Begriffs und dem Begriff selbst Gleichungen gebildet werden. Aber es lässt sich fragen, wie weit diese Aufsätze bereits die Methode der beabsichtigten allgemeinen Charakteristik darstellen. Am meisten gehört hieher eine unter dem Namen der *analysis situs* berühmt gewordene Probe, welche Leibniz im Jahre 1679 einem Briefe an Huygens beifügte. Leibniz legte Werth darauf. Wenn die Algebra, sagt er, die Grösse allgemein ausdrücke, so bedürfe es noch einer recht eigentlich geometrischen Analysis, welche direct die Lage ausdrücke. Mit einer solchen werde man direct Figuren, sogar Maschinen und Bewegungen in Charakteren darstellen. Die von Leibniz gegebenen Beispiele sind einfach und elementar, obwohl es schwer ist, die grossen Folgen, welche Leibniz in diesen Betrachtungen sieht, gleicher Weise einzusehn. Da Huygens die Bedeutung in Abrede stellt, lässt Leibniz in seinen Briefen die Sache fallen. Kant zweifelte, ob diese *analysis situs* Leibnizens jemals mehr als ein Gedankending gewesen.[1]) Was sich an Anfängen im mathematischen Nachlass gefunden, hat Gerhardt herausgegeben.[2])

In dem ganzen Entwurf ist gerade die Rechnung die zweifelhaftere Seite.[3]) Wie alles Rechnen zuletzt auf

1) In dem Aufsatz: von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume. 1768.

2) C. J. Gerhardt, Leibnizens mathematische Schriften. 5. Bd. 1858. *characteristica geometrica, analysis geometrica propria, calculus situs, de analysi situs* S. 141 bis S. 182.

3) Vgl. die einsichtigen und ausführlichen Bemerkungen in Fr. Exner über Leibnizens Universal-Wissenschaft in den Abhandlungen der königlichen böhmischen Gesellschaft der

Addition und Subtraction, als auf die Grundthätigkeiten zurückgeht, so wird die Anwendung der Rechnung auf die Elemente der Begriffe immer darauf beruhen müssen, dass die Merkmale, welche in ihrer Wechselwirkung den Begriff bilden, in einem solchen äusserlichen Verhältniss zu einander stehen, welches sich auf Plus und Minus zurückführen lässt, sei es nun, dass die Merkmale sich zu dem Begriff, welchen sie bilden, wie Summanden zu einer Summe, oder wie Factoren zu einem Product verhalten. Aber in der That ist ihr Verhältniss zur Einheit eigenthümlicher. Wo sich z. B. in der Betrachtung der Begriffe Stufen bilden, in welchen die niedere die Voraussetzung der höhern ist, so dass diese nicht ohne jene, aber umgekehrt jene ohne diese sein kann, wo der innere Zweck aus dem vorgedachten Ganzen die Theile und aus der künftigen Wirkung die Kräfte bestimmt und zur Einheit begreift: da wird das gegenseitige Verhältniss der Merkmale, so wie überall die Aufnahme der specifischen Differenz in das Allgemeine, über eine durch ein Plus oder Minus darstellbare Zusammensetzung oder Zerlegung hinausgehen. Wenn ferner die Combinationsrechnung, wie es doch scheint, dem *calculus ratiocinator* zum Grunde gelegt werden soll, so kommt es darauf an, welches Princip aus der mit der Zahl der Elemente immer mehr und mehr wachsenden Zahl der Möglichkeiten die brauchbaren und unbrauchbaren Verbindungen ausscheide. Woher soll dies genommen werden? Leibniz giebt in seiner Philosophie jeder Möglichkeit in demselben Masse einen Anspruch auf Wirklichkeit, als sie mehr Vollkommenes, also mehr Gutes, mehr Harmonie ausdrückt. Leibniz hat diesen Gedanken als einen Massstab, um in dem grossen Wür-

---

Wissenschaften. Fünfte Folge. Dritter Band. Prag 1845. S. 163 ff.

felspiel des Möglichen einiges Mögliche auszuschliessen, indem es dem Möglichen der höhern Ordnung weichen muss, in dem Fragment *de veritatibus primis* angedeutet,[1] aber doch nicht nachgewiesen und noch viel weniger durchgeführt.

Wenn aus der allgemeinen Charakteristik die Seite der Rechnung, Erfindung und Entdeckung, ausscheidet: so bleibt noch immer eine anziehende logische Aufgabe übrig, das die Elemente unterscheidende und dadurch deutliche, den Widerspruch verhütende Zeichen, die Zurückführung der blinden Vorstellung auf den scharf gedachten Inhalt, der verschlungenen auf das darin enthaltene Einfache. Es bleibt die Aufgabe, ein Zeichen zu finden, welches, wie unsere Zahlenschrift, durch den Begriff der Sache selbst bedingt ist. Indessen setzt ein solches adaequates Zeichen eine zu Ende geführte, bis in den Grund vertiefte Zergliederung der Begriffe voraus; es fordert also, um möglich zu werden, eine Bedingung, welcher, zumal in den Erkenntnissen empirischen Ursprungs, in dem weiten und spröden Stoff der Erfahrung, der Stand unserer Wissenschaft nicht zu genügen vermag. Soll daher dessenungeachtet die Charakteristik angelegt werden, so muss an Stelle der noch nicht gefundenen analytischen Formel inzwischen eine willkürliche Annahme zugelassen werden, was freilich mit dem Grundgedanken und gar mit der Möglichkeit einer beabsichtigten Rechnung streitet. Dies Missverhältniss giebt sich z. B. in den Definitionen kund, welche Leibniz unter der Ueberschrift *concretum physicum* für die Charakteristik wählte. Die im gemeinen Leben so genannten Elemente bezeichnet er nur nach ihrem Bezug auf die Empfindung der Sinne, wie z. B. die Luft, ohne Arten zu unterscheiden, als das untastbar Flüssige *(fluidum impalpabile)*. Die

1) Bei Erdmann p. 99.

fortschreitende Analysis der empirischen Wissenschaft müsste hier die Charakteristik nach und nach berichtigen und vervollkommnen.

Günstiger stehen die Bedingungen der Aufgabe, so weit unser Denken den Stoff der Erkenntniss durch die ihm eigenen Formen aufnimmt und verarbeitet, und mit seinen Formen den entsprechenden Formen der Dinge begegnet. Diese Formen, welche die Sprache stillschweigend durchdringen, und, oft nur dunkel gefühlt, in ihr zu verschiedenem Ausdruck gelangen, lassen sich mit Hülfe der Logik als die gemeinsamen herausheben und in deutlicher Zergliederung und Zusammenfassung allgemein bezeichnen. Das in der Sprache sich noch unbewusste Denken würde in einer solchen Zeichenschrift seiner Formen sich selbst besinnen.

Als auf Leibniz Kant folgte, welcher Form und Materie des Denkens streng scheidet und in die vollständige Erkenntniss der dem Geiste zuständigen Formen das Wesen seiner kritischen Philosophie setzt: war eine auf die formale Seite des Denkens sich beschränkende Charakteristik der Ausführung näher gerückt. Nahm nun in der weit verzweigten Schule Kants niemand diese Aufgabe auf? Die Geschichte der Philosophie nennt keinen — und doch sollte sie es thun. Denn eine im Jahr 1811 ohne Namen des Verfassers und des Druckorts erschienene, damals kaum bemerkte, jetzt längst verschollene Schrift: „Vorschläge zu einer nothwendigen Sprachlehre" enthält die scharfsinnigste Anwendung der kantischen Logik auf diese Seite einer allgemeinen Charakteristik.

Unter der nothwendigen Sprachlehre wird in dieser Schrift diejenige verstanden, welche nicht willkürlich, nach Belieben, sondern nach den nothwendigen Gesetzen des Denkens und Anschauens die Wörter bildet und verbindet, so dass die Bezeichnung nach einem einstim-

migen durch das Bezeichnete selbst gegebenen Gesetz eingerichtet wird. Zu dem Ende sind die Formen unserer Vorstellungen von den Formen der logischen Functionen in unsern Urtheilen und den Formen der reinen Anschauung in Raum und Zeit abgeleitet, für das reine Denken und Wollen weiter bestimmt und durch Buchstaben und Wörter regelmässig d. h. der Vorstellung gleichförmig bezeichnet. Es ist auf diese Weise, in ähnlicher Angemessenheit wie die Zahlenschrift, eine Schrift der Vorstellungsformen gebildet worden.

Die materialen Bestimmungen der Gegenstände werden von dieser Zeichenschrift ausgeschlossen, oder vielmehr durch die aus den gewöhnlichen Sprachen aufgenommenen Stammwörter ausgedrückt. Die nothwendige Sprachlehre stellt an diesen Stammwörtern alle Veränderungen gleichförmig dar, welche das Denken mittelst seiner Formen mit dem Stoff der Vorstellungen vornimmt. Insbesondere stützt sie sich auf Kant's Kategorie der Relation, um nach den sechs Momenten sein und insein, wirken und leiden, verschaffen und empfangen, an der Copula das Genus verbi, an dem Substantiv die Casus schärfer und vollständiger zu bezeichnen, als je eine empirische Sprache gethan. Wenn Kant in der Kritik der reinen Vernunft bemerkt, dass aus den von ihm nachgewiesenen Stammbegriffen des reinen Verstandes reine abgeleitete Begriffe folgen, welche er zu entwickeln verschiebe: so hat die nothwendige Sprachlehre diese Lücken ausgefüllt und für ihren Zweck eine Reihe dieser von Kant so genannten, aber übergangenen Prädicabilien dargelegt und bezeichnet.

Es arbeitet diese nothwendige Sprachlehre auf kantischem Boden in Leibnizens Geiste und ist ein Denkmal, welches ein scharf unterscheidender, streng folgernder, die Autorität der süssen Sprachgewöhnung verschmähender Kopf sich selbst setzte. Der Verfasser

dieser unbekannten und ungenannten, in jahrelangem Nachdenken ersonnenen und klar und kurz zusammengefassten Schrift war ein Jurist, ein Holsteiner, der meist einsam mit seinen eigenen Gedanken lebte und, fast ein Neunziger, im Jahre 1819 zu Eutin verstarb, der Justizrath Ludwig Benedict Trede.

Die nothwendige Sprachlehre stellt die Doppelheit von Form und Materie, welche in Kant's Philosophie hart und unvermittelt hervortritt, in der Bezeichnung schroff und unvermittelt dar, indem der Stamm gewöhnlicher Wörter, wie ein Stück aus einer empirischen Sprache zwischen den reinen, aber neuen Ausdruck der Vorstellungsformen hineintritt. Diese buntscheckige Mischung des Zufälligen und Nothwendigen, aus gewachsenen Wörtern und einer gemachten regelrechten Bezeichnung wird unser Sprachgefühl beleidigen, für welches sie freilich nicht da ist, aber auch nicht den zergliedernden Verstand befriedigen, weil ihm allenthalben in den zwischengelegten Begriffswörtern seine analytische Ohnmacht entgegentritt.

Indessen im Geiste Leibnizens gedacht, ist die nothwendige Sprachlehre kein müssiges Kunststück eines logischen Scharfsinns. Mit der Wissenschaft geht die Zergliederung des Materials in unsern Vorstellungen weiter, und mit ihr kommt die Möglichkeit einer, wenn auch nicht rechnenden, doch allgemein bezeichnenden Characteristik näher. Einige Wissenschaften, wie die mathematischen, bewegen sich in den Formen des Raumes und der Zeit, andere, wie das Recht und die Ethik, in selbst gebildeten oder doch durchsichtigen Verhältnissen. In beiden wird die Zergliederung der Begriffe und mit ihr die characteristische Bezeichnung leichter sein, als in der von aussen gegebenen Erfahrung, wie z. B. in den Naturwissenschaften. Aber gerade in ihnen arbeitet mit grossen Erfolgen der analytische Geist des Menschen,

und bildet sich dort schon nach eigenem Bedürfniss seine aus der Sache bestimmte Zeichensprache. Von unsern zufälligen zu den charakteristischen Zeichen wird überhaupt kein anderer Fortschritt sein, als der Fortschritt von den alten Zeichen der Apotheker, in welchen z. B. ein auf die Spitze gestelltes Dreieck das Wasser bedeutet, zu den analytischen Formeln der Chemiker. Nach dem jeweiligen Stand der Wissenschaften mag der Stoff der Erkenntniss, der wie ein grosser übrig bleibender Rest in den Fortschritt der Analysis noch nicht aufgeht, wie er äusserlich aufgenommen ist, so lange auch äusserlich bezeichnet werden, bis er zerlegt und von innen begriffen wird.

So mag denn die Wissenschaft, wenn sie — vielleicht in fernen Geschlechtern — durch eine umfassendere Analysis für die Ausführung des leibnizischen Gedankens reifer und empfänglicher geworden, an die Vorschläge der nothwendigen Sprachlehre wieder anknüpfen.

Die allgemeine und rechnende Charakteristik war der Wurf eines weiten und scharfen Verstandes. Sie gehört der von der Mathematik getragenen rationalen Richtung in Leibnizens Geiste an, welche der in ihm ebenso mächtigen Richtung auf das Historische entgegengesetzt ist. Dass er in beiden gleich gross, gleich lebendig ist, dass er, in beiden gründlich und schöpferisch, beide an einander führt, das ist Leibnizens Grösse. Der Gedanke der Charakteristik ist nicht national, sondern, wenn man will, kosmopolitisch. In vielen Plänen geht Leibniz auf das Universale, auf das die Völker Verbindende hin. Dahin gehen z. B. seine Bestrebungen für den Kalender und die Zeitrechnung, dies gemeinsame Mass für die Geschichte; dahin geht die von ihm begehrte harmonische Rechtswissenschaft der Völker; dahin geht sein Gedanke eines gemeinsamen für alle Sprachen der Welt geltenden und aus den lateinischen Lettern gebildeten harmo-

nischen Alphabets. Ja, Leibniz kann dergestalt des in den Sprachen überkommenen Guts vergessen, dass er einmal ausruft: wenn es nur Eine Sprache in der Welt gäbe, so gewönne das Menschengeschlecht den dritten Theil seines Lebens, welcher nun auf Sprachen hingeht. Und doch ist Leibniz in den Sprachen heimisch, er erforscht sie; er schreibt drei Sprachen mit eigenthümlicher Schönheit, das Latein gedrungen und bezeichnend, das Französische plan und fliessend, das Deutsche mit Nachdruck und Anschaulichkeit. Seine erfindenden Gedanken gehören der Welt an, aber er empfindet deutsch; und es lohnt sich der Mühe, seinem Entwurfe einer allgemeinen Charakteristik, in welcher er die beseelte von der eigensten Empfindung bewegte Sprache dem nüchternen Begriffe opfert, seine unvorgreiflichen Gedanken betreffend die Ausübung und Verbesserung der teutschen Sprache, gegenüber zu stellen, in welchen er, von der Bemerkung ausgehend, dass die Völker, wenn sie den Verstand hochschwingen, auch die Sprache wohl ausüben, zugleich unsern innern Kern der alten ehrlichen „Teutschen" wieder sucht. Zunächst und gleichsam einstweilen sieht Leibniz das Deutsche für eine Wahres und Falsches scheidende Charakteristik an. „Ich habe es," sagt er, [1]) „zu Zeiten unserer ansehnlichen Hauptsprache zum Lobe angezogen, dass sie nichts als rechtschaffene Dinge sage und ungegründete Grillen nicht einmal nenne *(ignorat inepta)*. Daher ich bei denen Italienern und Franzosen zu rühmen gepfleget: wir Teutschen hätten einen sonderbaren Probirstein der Gedanken, der andern unbekannt; und wenn sie denn begierig gewesen, etwas davon zu wissen, so habe ich ihnen bedeutet, dass es unsere Sprache selbst sei; denn was sich darin ohne entlehnte und ungebräuchliche Worte

1) Unvorgreifliche Gedanken u. s. w. Dutens VI. 2. S. 10 f.

vernehmlich sagen lasse, das seie wirklich was Rechtschaffenes; aber leere Worte, da nichts hinter, und gleichsam nur ein leichter Schaum müssiger Gedanken, nehme die reine teutsche Sprache nicht an.“

Indem Leibniz eine Zeichenschrift des Begriffs erdenkt, bleibt ihm inzwischen sein Deutsch die Zeichenschrift des Rechtschaffenen und Wahren.

Litterarische Bemerkungen.

Aus den zwar fragmentarischen, aber weitläuftigen, den zwar unzusammenhängenden, aber mannigfaltigen Vorarbeiten Leibnizens für die Universalsprache, welche die K. Bibliothek zu Hannover sorgfältig aufbewahrt, theilt der Verfasser nach wiederholter Durchsicht, der erhaltenen Erlaubniss gemäss, das Folgende als weiteren Beleg der obigen Darstellung mit:

Für die historische Anknüpfung ist das Handexemplar Leibnizens von Dalgarn's *ars signorum* 1661 wichtig. Auf das Motto Dalgarn's auf dem Titelblatt — — *hoc ultra* bezieht sich, wie es scheint, der Titel des von Erdmann (XV. p. 98) herausgegebenen Aufsatzes: *Guilelmi Pacidii plus ultra sive initia et specimina scientiae generalis.* Es findet sich von Leibnizens Hand vorne in dem Exemplar Folgendes:

Hoc inventum prosecutus est et ad finem perduxit Johannes Wilkinsius Episcopus Chestrensis philosophus mathematicus et theologus insignis, qui inter societatis Regiae Anglicanae fundatores censeri potest. Videatur opus praeclarum Characteris philosophici quod in fol. Londini prodiit.

Verum quemadmodum ego coram indicavi Roberto Boylio et Henrico Oldenburgio, videntur egregii viri magnitudinem rei verumque usum non satis animo complexi. Nam illorum sive lingua sive scriptura hoc tantum efficit, ut inter lingua

dissitos commoda institui possit communicatio; sed vera Characteristica Realis, qualis a me concipitur inter (ap)tissima humanae Mentis instrumenta censeri deberet, (invin) cibilem[1]*) scilicet vim habitura et ad inveniendum et ad retinendum et ad diiudicandum Illud enim efficit in omni materia quod characteres Arithmetici et Algebraici in Mathematica: quorum quanta sit vis quamque admirabilis usus sciunt periti.*

Sed de his rogatu clarissimorum e societate Regia virorum peculiarem molior dissertationem.

Ebendaselbst citirt Leibniz aus Dalgarn p. 33, wo derselbe die Analysis der Begriffe zwar berührt, aber aufgiebt, und setzt hinzu: *Dalgarnus vidit aliquid per nebulam, sed difficultate territus nec satis videns quomodo res sit instituenda in alia omnia abivit.*

Es mag sich hieran ein Brief Leibnizens an Oldenburg reihen, ohne Datum, aber vielleicht aus dem Jahr 1676 oder 1677, da Oldenburg schon 1677 das Secretariat der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu London niederlegte und 1678 starb.[2])

Amplissimo Viro
Henrico Oldenburgio
Gothofredus Guilielmus Leibnitius.

Petis a me, Vir Clarissime, ut paulo fusius agam de characteristica illa reali, cujus jam aliquoties inter nos men-

---

1) In der durch das Alter entstandenen Lücke fand sich wahrscheinlich: aptissima, invincibilem.

2) Der Verfasser verdankt die Abschrift dieses Briefes dem Hrn. Prof. Dr. Fr. Schmeisser in Frankfurt a. O., der sich auf Veranlassung einer von der K. dänischen Gesellschaft der Wissenschaften im Jahre 1811 gestellten Preisaufgabe (Göttinger gel. Anzeigen. 1811. N. 83) mit Leibnizens Charakteristik beschäftigte, und die Vergleichung mit dem Original in Hannover dem mit Leibnizens Handschrift vertrauten Hrn. Dr C. L. Grotefend. Der Eingang ist in doppelter Bearbeitung vorhanden. Die obige ist die von Leibniz, wie es scheint, zuletzt gewählte.

tio incidit. Scripseram Tibi jamjam,[1] *si bene memini, quam de hac habeo notionem ab eorum institutis plane diversam esse, qui scripturam quandam universalem Chinensium exemplo condere voluere, quam in sua quisque lingua intelligeret, aut qui linguam etiam philosophicam sunt moliti, quae ambiguitatibus et anomalis careret. Quamquam enim eadem praestari debeant, illa quoque, quam ego desidero, majus tamen aliquod et continere debet et simplices linguae sive scripturae usus infinitis modis supergreditur. Ita enim sentio, si quando hominibus hac, quam optamus, frui fas erit, omnium consensu inter potissima bona habitum iri, quae humano generi contingere possunt. Nihil enim hominibus evenire majus potest, quam perfectio functionum mentis; scripturam autem rationalem ajo potissimum rationis instrumentum fore, minimumque eius usum censeri debere commercium inter gentes lingua dissitas; tametsi ille fortasse ad eius introductionem plurimum valiturus apud homines populariter doctos, qui non nisi illis tanguntur, quae in sensus incurrunt. Quaeres, quid monstri sit characteristica illa, de qua tam magnifice sentio? sed brevibus de re tam late fusa pro dignitate dicere difficile est. Unum hoc suffecerit inter hanc aliasque tantum interesse, quantum e. c. inter notas mathematicas Vietae et Herigoni,*[2] *aut quantum inter* N *et* $\begin{matrix} a \\ a^2 \\ a^3 \end{matrix}$, *vel denique quantum inter characteres Astrologorum et Arithmeticorum. Alii enim characteres com-*

---

1) Vgl. den Brief vom J. 1675. *Opp. ed. Dutens* III. p. 34.

2) *Cursus mathematicus nova brevi et clara methodo demonstratus per notas reales et universales citra usum cuiuscunque idiomatis intellectu faciles. Cours mathématique etc. Par Pierre Herigone, mathematicien. Paris 1634.* 4 Bde. Lat. und franz. In der *explicatio notarum* findet sich z. B. $5 <$ *pentagonum, .. est nota genitivi,: est nota numeri pluralis* Das Sinnlose dieser Zeichen im Gegensatz gegen Vieta's fruchtbare Erfindung leuchtet hieraus ein.

pendii tantum aut commercii vel etiam arcani causa reperti sunt, alii inventionem augent ac judicium dirigunt. Hieroglyphica Aegyptiorum et Chinensium et apud nos notae chymicorum Characteris vere realis exempla sunt, fateor, sed qualem hactenus auctores designavere, non qualis noster. At Arithmetica et Algebraica inter instituti specimina recenseo, ut videas eis quoque jam tum instituti exempla exhiberi. Alia autem plane nota et inexpectata non deerunt, ubi tute tempestivam in eo genere judicabis diligentiam meam, i. e. ubi videbis esse, qui rei magnitudine animo concepta quo par est ardore ad juvandam rempublicam ferentur, collatisque plurium studiis reapse suscipiendum opus arbitrabuntur. Tum vere et candide omnia exponam, quae in eum usum meditata habeo, quae sane multa esse non nego. Rem eam jam a decimo octavo aetatis anno agitavi et quotidianis experimentis in instituto sum confirmatus, tametsi rudia satis prima cogitata essent. Unum tantum novi scriptorem, summum virum, qui in suspicionem aliquam eiusdem consilii venit, cujus insignem sane locum mihi indicarunt amici, non ante ab ipsis intellectum, quam ubi de meo disserebam. Ex quo illud quidem agnovi, rei magnitudinem ab eo perceptam, sed vias, quibus ad eam perveniri possit, nondum illi fuisse exploratas, satis ex eius reliquis scriptis deprehendo. [1])

Caeterum nihil refert scripturam tantum universalem, an vero et linguam condere velimus; facile enim est utrumque eadem opera efficere Lingua haec s. scriptura difficile condetur, facillime discetur. Qui linguam hanc discet, simul discet Encyclopaediam, quae vera erit janua rerum, quemadmodum apud Chinenses, ita hic quoque. Non erit necesse omnes totam linguam nosse, quemadmodum nec omnes in omnibus scientiis versatos esse necesse est. Erunt tamen quaedam omnibus communia, quemadmodum ex scientiis quoque Metaphysica et Ethica vera omnibus explorata esse de-

1) Die Stelle von *Unum* bis *deprehendo* ist im Manuscript durchstrichen. Nach Obigem ist ohne Zweifel Dalgarn gemeint.

berent. Qui linguam hanc semel didicerit, non poterit eius obliviscì, aut si obliviscatur facile omnia necessaria vocabula ipse sibi reparabit. Quicunque de aliquo argumento loqui aut scribere volet, huic ipsi lingua generalis non tantum verba, sed et res suppeditabit; ipsius cujusque rei nomen clavis erit omnium, quae de ea dici, cogitari, fieri cum ratione debent. Equidem fateor et res ipsa clamat, non posse mero quidem ex nomine, quod auro exempli causa imponemus, dari phaenomena quaedam chymica, quae dies et casus detegent, donec sufficientia phaenomena ad reliqua determinanda nacti simus. Solius Dei est primo intuitu huiusmodi nomina imponere rebus. Nomen tamen, quod in hac lingua auro imponetur, clavis erit eorum omnium quae de auro humanitus, i. e. ratione et ordine sciri possunt, cum ex eo etiam illud appariturum sit, quaenam experimenta de eo cum ratione institui debeant. Eadem autem res varia nomina habebit. Et quemadmodum olim, quae in terris Roma, in coelo Amaryllis appellabatur, si Etruscis flaminibus credimus, ita salvo ipsius linguae universalis genio, imo ita ferente eius natura alio vulgus, alio sapientes nomine easdem saepe res censebunt; et is in promtu habebit, qui plura eius nomina memoria tenebit. Quare huius quidem linguae usu non exaequabuntur ingenia (tametsi diligentia et labore unusquisque quidvis possit), sed veluti lapide Lydio discernentur; nam proportione dotium suarum unusquisque eius usu fruetur. Et qui memoriae rei atque imaginationis facultate pollebunt, habebunt hic quoque, unde admirationem de se excitare possint. Verum uti inventiones distinguentur, ita judicio omnes aequantur; et qui eo parum instructus est a natura, supplebit arte defectum, si modo grammatica praecepta et imprimis syntaxin huius linguae probe didicerit, et a soloecismis diligenter caverit, qui sese detegent ipsi, cum ad constructionem attendemus. Miram Tibi grammaticam narrare videbor; sed hanc vere philosophicam esse scito, nec a Logica divellendam. Illud autem quantivis pretii erit, quod in hac lingua nemo de argumento scribere poterit, quod non intelligat; si facere conabimur, aut ipse se nugari agnoscet et lector quoque, aut discet in-

ter scribendum. Scriptura enim et meditatio pari passu ibunt, vel ut rectius dicam, scriptura erit meditandi filum.

Post tot de inventione, de methodo, de logica scriptores etiam optimos desideratur semperque desiderabitur filum meditandi, donec lingua realis constituatur. Filum autem meditandi voco quandam sensibilem et velut mechanicam mentis directionem, quam stupidissimus quisque agnoscat. Pontem noctu transituro regulam praescribere possum, ut recta procedat nec in dextram sinistramve evagetur, si salutem suam amat. Huic praecepto poterit ille satisfacere magna cura et industria adhibita; sed si munita utrinque pontis latera erunt, aberit periculum et sollicitudo. Omnia ordine instituenda esse, nihil nisi clarum distinctumque, certum admittendum esse, difficultatem in partes distribuendam, medium tenendum, finem respici debere, rectam rationem semper exaudiendam: haec sunt praecepta philosophorum; egregia quidem illa, sed quibus fere non, nisi a magnis viris quadam potius naturae et institutionis bonitate, quam vi methodi satisfiet. Cum autem meditandi emendatio[1] *efficiet, ut determinata ratione in plerisque progredi possimus, adeoque homines a magna anxietatis et debilitationis parte liberabit, quibus ingenia torqueri solent. Quantae autem sapientiae studio hinc secuturae sint mutationes in mundo, prudentibus judicandum relinquo. Tum demum vere evigilabunt homines, cum non difficilius videbitur ratiocinari, quam loqui, cum ratione recte uti ludus, cum ordine procedere consuetudo et velut formula erit, cum inter loquendum ipsa phrasium vi lingua mentem praecurrente per claras sententias effutient imprudentes et suam ipsi scientiam mirantes, cum ineptiae sese ipsae prodent, nudo vultu ab ignarissimo quoque deprehendentur.*

Quantam nunc fore putas felicitatem nostram, si centum abhinc annis talis lingua coepisset. Mira enim celeritate succrevissent artes et aucta in immensum humani ingenii facultate anni pro seculis fuissent. Non tubi, non micro

---

1) *emendatio* ist Vermuthung.

scopia tantum oculis adjecere, quantum istud cogitandi instrumentum capacitatis dedisset. Dedisset vere, imo dabit, si volumus. Nam neque Tu, neque ego adeo aetate provecti sumus, ut nequeamus ipsi forte primitiis tantae artis frui, si velint egregii viri collatis studiis in rem incumbere, quae una omnium maxime seculum nobilitabit. Nam post inventa pro visu, pro auditu organa menti ipsi, age, telescopium construemus, quod non sidera tantum, sed et ipsis intelligentiis nos propiores reddet; nec tantum corporum superficies repraesentabit, sed et interiores rerum formas deteget. Quam multa ignoremus et ad hos dies ignorabimus, quae jam tum in potestate essent, si possent electorum causa dies abbreviari, i. e. tantum ratiocinandi compendium innotescere, quod omnem nostram ingenii supellectilem in conspectu locaret, ut frui jam tum liceat opibus nostris et veluti primo scientiae foenore mox in immensum ditescere, cum alioquin tantum posteritati materiam praeparaturi simus, qua frui nobis non licebit. Quidquid etiam agent, ferent, molientur eruditi, id alio seculo, aliis hominibus profore, posteritati nos tantum materiam (ajo) praeparaturos, nisi casu prodituram, qua frui ipsimet non possimus, donec aut hoc, de quo dixi, aut simile aliquod institutum facile recipietur. Sed non est cur desperemus; non regalibus thesauris, non maximis sumtibus, non gentium consensu opus est ad eruendam veritatem: sunt pauci satis, et paucis licet esse beatis. Ita enim judico decem homines lectos et consentientes et necessariis scientiis instructos plus aliquot lustris facturos, quam totum genus humanum sparsis et tumultuariis multorum seculorum molitionibus possit. Haec Tibi liberius scripsi, Vir Cl[me] *— — Vale.*

Mit diesen jugendlichen Hoffnungen steht die Unsicherheit des Planes, welche in verschiedenen Bruchstücken besonders da hervortritt, wo es sich um die Bezeichnung handelt, in grossem Missverhältniss. Am meisten gewähren noch folgende Bemerkungen, überschrieben *lingua rationalis*, einen Einblick.

Primum id agendum est, ut ostendatur, quomodo ex aliis linguis in hanc transferri possit oratio. In hunc usum condenda erit Grammatica linguarum generalis et speciatim

Latina. Nam cum Latina sit hodie lingua scientiarum in Europa, sufficit ex Latina lingua aliquod in Linguam rationalem transferri posse. Grammatica autem generalis tantum pars est Grammaticae Latinae vel alterius cuiusque linguae, quatenus regularis est et anomalis caret. Itaque omnes omnium linguarum Grammaticae regulares sunt tantum partes speciminave grammaticae philosophicae . eo discrimine quod aliqua lingua caret quibusdam flexionibus et variationibus et compendiis exprimendi, quas altera habet, nonnullae etiam linguae quasdam significationes in alia diversas et forte in aliis etiam flexione distinctas, sub una flexione comprehendunt, ita Germani vocativum a nominativo flexione non distinguunt. Genera masculinum et faemininum et commune et neutrum et omne sunt grammaticae philosophicae, sed irregulare est in plerisque linguis quod voces quasdam ad faeminas referunt, alias ad mares quae tamen nihil cum his commune habent. Nostro autem instituto sufficit Grammaticam tantum Latinam regularem id est grammaticae universalis eam partem, quae in Latina exhibetur, tradere: quia latine scientibus scribimus et facile est homines invenire qui alias linguas transferunt in Latinam. Anomala autem Latina omitto, hoc unum admonens, ut versionis in linguam rationalem instituendae causa prius loco verborum Latinorum exhibitorum constituatur eorum ut ita dicam paraphrasis seu versio eiusmodi quae nihil anomalum habeat. Ita pro D o m i n u s i n d i g e t e o r u m dicemus: Dominus vult eos habere, quia sine ipsis aliquid necessarium efficere non potest. Ubi vides me pro indigere eorum substituere definitionem, quia synonymum anomalia carens non succurrit. Itaque et postea in definitionibus si absolutae esse deberent et omnem perfecte linguam exprimere, etiam deberent phrasium et expressionum anomalarum perscribi definitiones. Tamen plerumque opus non est, quia non difficile παραφράζειν. Seclusis anomalis iam translatio instituenda est. ubi iam non amplius phrasium (quod pro anomalis necesse) sed tantum vocum et flexionum definitione est opus. Ubi iam duae sunt viae, una pro flexionibus latinis flexiones respondentes linguae rationalis exhibeantur, altera, ut ipsae flexiones

amoveantur et cuncta ad simplicissimam analysin latinam, ubi pro casibus omnibus solus supersit nominativus etc. paucis adhibitis tantum auxiliaribus indispensabilibus exhibeantur. Prior via componenti utilis et minus taediosa. Posterior ei qui linguam rationalem hac collatione invenire et constituere cupit necessaria est. Caeterum ex lingua rationali in latinam transferre docere id est plenam Grammaticam latinam scribere, omnia eius anomala explicare nostri instituti non est. Etsi nostris vestigiis insistendo non difficulter fieri possit.

Absolutis iam generalibus seu grammatica accedendum ad voces seu Nomenclatorem et propositiones et veritates. Veritates autem quae quidem demonstrari possunt aut demonstratae habentur, erunt velut corollaria Nomenclatoris seu definitionis vocabulorum. Porro cum maxima pars latinarum vocum talis sit, ut iis facile careri possit, si edicto vetitum esset, atque uti substitutis aliis communibus in earum locum, licet id fieri non possit sine circumlocutione aliqua et prolixitate. Mittamus ergo primum plerasque voces paulo particulares easque primum quibus vix careri potest in Linguam rationalem transferamus.

Hoc autem ut fiat securius et utilius, et ne initio nimis scrupulosi simus, primum analysin eo usque producamus, quo usque necesse est ad demonstrandas plerasque veritates, vel primum Logicas, inde metaphysicas, post practicas, inde mathematicas, denique physicas. Sumamus ergo autores, quia demonstrationes dare in se susceperunt omnesque propositiones alicuius momenti (id est ex quibus fluunt praxes utiles seu problemata ad media fini nostro congrua pertinent) accurate demonstremus . ubi si nihil relinquamus sine demonstratione in veritatibus in inventis et demonstratis et analysin vocabulornm seu definitiones ex iis demonstrationibus excerpamus ac denique pro ratione harum definitionum vocum valores exprimamus. Satis interim egerimus etsi aliquis supervenire possit aliquando, qui calculum longius producat analysi continuata. Nobis suffecerit

omnes veritates notas hoc modo demonstrasse et viam ad innumeras novas stravisse.

Nach diesem Allen war der eigentliche philosophische Gedanke der Charakteristik die bis in die letzten Elemente der Begriffe fortgeführte Analysis. Daher wandte Leibniz seine Kraft auf analytische Definitionen als auf die eigentliche Grundlage des Unternehmens. Als Faden benutzte er die Reihenfolge, welche Dalgarn entworfen hatte. Die Tabelle, zu welcher Leibniz Definitionen beischrieb und welche er dann in derselben Folge einer besondern Arbeit zum Grunde legte, hat die Ueberschrift: *Lexicon grammatico philosophicum seu Tabulae Rerum et Notionum omnium Simpliciorum et Generaliorum, tam Artefactarum quam Naturalium, Rationis et Respectus communiores, Methodo Praedicamentali ordinatas, complectentes: Quibus significandis, Nomina, non Casu sed Arte et Consilio, servata inter res et signa convenientia Analogica, instituuntur. Ex quibus, Rerum et Notionum aliarum omnium magis Complexarum et specialiorum Nomina, vel Derivatione vel Compositione, in una vel pluribus vocibus, per Regulas quasdam Generales et certas, secundum Analogiam Logico-Grammaticam, formantur; ita ut nomina sic formata, Rerum Descriptiones ipsarum Naturae consentaneas contineant.*

Leibniz hat Definitionen beigeschrieben, welche sich zum Theil auch sonst bei ihm finden. Beispielsweise mag erwähnt werden *Ens, Res — quod distincte concipi potest, quod intelligi potest. Concretum mathematicum est extensum sine resistentia. Spira quod simul circumit et recedit.* Das *concretum physicum*, die materialen Begriffe löste Leibniz in Beziehungen zu unsern Sinnen auf z. B. *ignis calidum et lucidum, lucidum et urens, aer, fluidum inpalpabile, aqua fluidum palpabile perspicuum insipidum incomb. (incombustibile?).* Es ist klar, dass solche Definitionen, welche nur das Erscheinende aussprechen, die äusserste Wirkung, aber nicht das innere Wesen ausdrücken, und daher weit entfernt

sind, das zu leisten, was Leibniz in dem Briefe an Oldenburg von der richtigen Bezeichnung des Goldes verheisst. Die methodischen Experimente, welche Leibniz aus dem richtigen Begriffe schöpfen will, würden überdies, da der Versuch entweder eine neue Wechselwirkung von Kräften setzt oder eine alte aufhebt, nicht aus Einem Begriff allein, sondern aus der Combination folgen müssen, auf ähnliche Weise, wie die Lehrsätze von den Sehnen erst aus Kreis und geraden Linien zusammen folgen. Würde in dem Alphabet der Begriffe auch zu dieser Zusammenfassung zu Silben und Wörtern die Anweisung liegen?

Leibniz mochte das Ungenügende der Definitionen fühlen und überarbeitete sie, wie der Nachlass zeigt, wiederholt. In der That finden sich darin einige geschmackvolle Erklärungen, welche das Allgemeine und den artbildenden Unterschied treffend enthalten. Z. B. *adulari est mentiri laudando ut placeas laudato.*

Da Leibniz seine Universalsprache durch das gemeinsame Medium der lateinischen Sprache hindurchführen wollte, wie er in dem obigen Fragment *lingua rationalis* deutlich sagt: so lag die Aufgabe nahe, welche er seinem Sekretair Johann Friedrich Hodann stellte. Geboren 1. März a. St. 1674 in Wettlemsted bei Braunschweig, Sohn eines Predigers, richtete Hodann unter d. 10. Juli 1702 seinen ersten Brief an Leibniz, der sich mit der Antwort in der Briefsammlung auf der K. Bibliothek zu Hannover vorfindet. Leibniz nahm ihn zum Gehülfen bei den historischen Arbeiten an und es sind von seiner Hand noch Fascikel in Hannover aufbewahrt. Wenn Leibniz abwesend war, hatte er über Haus und Garten die Aufsicht. Am Ende des J. 1714 wurde er, nach der weitern Notiz auf der K. hannoverschen Bibliothek, Rector in Winsen an der Luhe. Seine Arbeit für die allgemeine Charakteristik bezeichnet sich am besten durch die von ihm am Schluss hinzugefügte Bemerkung: *Has definitiones sive mavis descriptiones ex Matthiae Martinii lexico philologico, thesauro latinae linguae, qui vulgo forum romanum vocatur et Burero nonnumquam adscribitur, forte quia corrector fuit; item*

ex Micraelii lexico philosophico, Auson. Popma de differentiis verborum aliisque secundum ductum Lexici Latino Philosophici, quod Dalgarno exhibuit in Arte Signorum vulgo Charactere Universali et lingua Philosophica ad mandatum Illustris atque Excellentissimi G. Gu. Leibnitii collegit propriasque addidit Joh. Frid. Hodann S. S. Theol. Candidatus. Finis operi impositus anno 1704 *d.* 28. *Maii.*

So bestätigt sich durch die hervorgehobene Stelle, was bereits oben vermuthet wurde, dass der Leitfaden für Leibnizens Vorarbeiten in Dalgarn liegt.

Auf diesen Mittelpunkt bezog er, wie es scheint, weitläuftige Studien. Es findet sich z. B. in den Manuscripten folgende Bemerkung: *Non videor male facturus, si, ut olim ex Theatro Zwingeri, ita nunc ex Alstedii Encyclopaedia fundamenta divisionum seu propositiones excerpam. Habet enim ut alibi notavi ἡ μεριστικὴ τέχνη (haec logices pars est) usum insignem ad inveniendum, etsi mihi non aeque apta semper ad sciendum videtur.* Leibniz las, wie es nach einer andern Notiz scheint, die zweite Auflage von 1630.

Während Leibniz auf diese Weise für die analytischen Definitionen als die Grundlage des Unternehmens thätig war, scheint er in Bezug auf die Bezeichnung zu keinem sichern Entschluss gekommen zu sein. Wenigstens finden sich in den Bruchstücken viele schwankende Aeusserungen. So stehen z. B. auf einem Zettel unter der Ueberschrift *Characteristica* folgende Worte: *Ut lingua philosophica exprimi posset per numeros seu Arithmeticam, ita scriptura philosophica posset etiam exhiberi per linearum ductum seu geometriam, ita ut omnia problemata ac theoremata scientiarum non sint futura nisi theoremata Arithmeticae aut Geometriae, quibus alia omnia significari possunt. Quare ut in numeris semper explorari veritas potest per novenarium ita in lineis per tentamenta.*

Auf dem rein mathematischen Gebiet schritt allerdings Leibniz mit seinen Bezeichnungen festern Schrittes vor, wie mehrere noch vorhandene Abhandlungen beweisen z. B. seine Abhandlung *Characteristica geometrica*, aus welcher die Mittheilung an Huygens ein Auszug ist, auch seine Abhandlung *In Euclidis πρῶτα*. Es ist dabei bedeutend, wie Leibniz darin zugleich in die metaphysischen Principien der Mathematik eingeht und insofern haben diese Aufsätze, welche Gerhardt herausgegeben[1]) hat, auch für die benachbarte Philosophie Interesse.

Es ist freilich unverkennbar, wie weit in Leibnizens Charakteristik der Grundgedanke und das Ziel von einander entfernt liegen. Aber wenn sie die schärfste Zergliederung der Begriffe voraussetzt, so geht sie von strengen Forderungen der Wissenschaft aus und gehört nicht in das Reich blosser Träume.

Es ist eine schwächliche Furcht, dass die Universalsprache der gegebenen Sprache etwas kürzen möge. Wenn Leibniz immer auf das Vorbild unserer Ziffernschrift zurückkommt, welche so das Gesetz der Sache darstellt, dass jeder sie in seiner Sprache abliest, wenn Leibniz in demselben Sinn an Notenschrift und algebraische Zeichen erinnert: so ist klar, dass die Charakteristik ebenso wenig als diese, der nationalen Sprache etwas entziehen würde. Vielmehr liesse ein solches Zeichen der Sache der Gestaltung der Sprache die grösste Freiheit.

Die „Vorschläge zu einer nothwendigen Sprachlehre.“ 177 Seiten. 8. sind ohne Namen des Verfassers und ohne Angabe eines Orts 1811 erschienen und waren, als sie herauskamen, bei Frdr. Perthes in Hamburg zu haben.

Vor Leibnizens Charakteristik haben sie jenen Abschluss und jene Abrundung voraus, welche durch die Einschränkung der Aufgabe auf eine adaequate Zeichenschrift der Vorstellungsformen möglich wurde.

Folgende Stellen der Vorrede mögen dazu dienen, den

---

1) C. J. Gerhardt, Leibnizens mathematische Schriften. 5. Band 1858 S. 141 ff., S. 183 ff. vgl. in Bd. 7. *initia rerum mathematicarum metaphysica* S. 17 ff.

Plan, den der Verf. scharf und knapp ausführte, näher zu bezeichnen.

„Zur Mittheilung der Vorstellungen sind Zeichen unentbehrlich, deswegen mussten die aufgestellten Bestimmungen der reinen Formen zugleich durch Buchstaben und Wörter bezeichnet werden. Solche Bezeichnung darf eben so wenig, als das Bezeichnete, willkürlich sein, sondern sie muss regelmässig d. i. nach einem einstimmigen durch das Bezeichnete selbst gegebenen Gesetze, eingerichtet werden, und so ebenfalls diejenige Nothwendigkeit erhalten, welche bei willkürlichen Zeichen durch gesetzmässige Gleichförmigkeit derselben mit den Vorstellungen entstehet. Das Ganze der nothwendigen Sprachlehre bestehet demnach aus der richtigen Bestimmung, der reinen Formen der Vorstellungen und der regelmässigen Bezeichnung derselben." —

„So viel ist wohl gewiss, dass die nothwendige Sprachlehre schlechterdings nicht von den wirklichen Sprachen abstrahiret, oder daraus zusammen getragen werden könne, weil sie alle Sprachen richten und sichten soll. Sie kann also von keiner schon vorhandenen Sprache Notiz nehmen, sondern muss sich so verhalten, als wenn noch überall keine Sprache existirte, und erst eine richtige Bezeichnung der Vorstellungen von Neuem zu Stande gebracht werden sollte. Solchem nach finden gegen die hier aufgestellte Theorie keine aus wirklichen Sprachen hergenommene Einwendungen Statt, wohl aber solche, die aus der Natur des menschlichen Vorstellungsvermögens selbst erweislich sind."

„Dass durch die nothwendige Sprachlehre, wenn sie auch nach der Idee ganz da wäre, noch bei weitem keine nothwendige Sprache entstehe, ist bemerket. Dazu würde erfordert, auch alle aus der sinnlichen Wahrnehmung geschöpfte, empirische, Vorstellungen in ihre allgemeinen Bestandtheile aufzulösen und unveränderlich zu bestimmen, welches unmöglich ist, weil die Merkmale an den wahrgenommenen einzelnen Gegenständen unzählig sind, und die Erkenntniss derselben, und ihrer Verbindung nach allgemeinen Gesetzen, nie vollendet wird. Gleichwohl aber hindert dieses nicht, in der Auflösung der reinen und empirischen Begriffe, und regelmässigen Bezeich-

nung der Bestandtheile als Prädicate, immer weiter fortzugehen und so auch aus dem Inhalt der Sprache selbst Willkür und Ungewissheit immer mehr zu entfernen, wenn man nicht etwan lieber die Vieldeutigkeit zu andern beliebten Zwecken beibehalten will."

Diese Aeusserungen tragen den Stempel der kantischen Epoche, die Zuversicht zum Nothwendigen und Apriorischen, und zeigen die Verwandtschaft mit Leibnizens Charakteristik wie die besonnene Beschränkung in Vergleich mit Leibnizens vastem, nichts Empirisches ausschliessenden Unternehmen.

Gegründete Einwendungen gegen Kants Theorie, wie sie z. B. in Bezug auf die Kategorie der Relation gemacht sind, gelten auch gegen die nothwendige Sprachlehre. Indessen giebt die Anwendung derselben in Beispielen, die am Schluss hinzugefügte Uebersetzung von Stücken aus Gellert und Rousseau, aus Cicero und Terenz, in die nothwendige Zeichenschrift der empirischen Sprache die Probe, dass sie von der schärfern, nothwendigen beherrscht wird. Wie es das Zeichen eines tief eindringenden Blickes ist, wenn Philosophen, wie z. B. Aristoteles, nothwendige Begriffe aufzeigen, welche der gemeinsame Scharfsinn der Sprache übersah und unbezeichnet liess oder mit andern vermischte: so bemerkt der Verf. auf ähnliche Weise Lücken oder Unbestimmtheiten der gegebenen Sprachen. In einem handschriftlichen Aufsatz, in welchem er die lateinische Grammatik an der nothwendigen misst, bemerkt er unter Anderm: „Für den Unterschied der Momente der Qualität: Verneinung, Einschränkung, Mangel, Ausnahme, Entgegensetzung sind wenig bestimmte Zeichen vorhanden. *impar* ist Verneinung, *immemor* Mangel, *impius* Entgegensetzung. Oefters muss erst aus dem Zusammenhang errathen werden, was gemeint sei."

Wenn nun diese Vorschläge zu einer nothwendigen Sprachlehre auf dem Boden der kantischen Logik in Leibnizens Geiste entworfen sind, so lag die Frage nahe, ob ihr Verfasser Leibnizens Pläne oder Dalgarns Kunst der Zeichen studirt habe. So weit genaue Erkundigungen reichen, hat der Verfasser der nothwendigen Sprachlehre Dalgarn's Buch gar nicht und Leibnizens Entwürfe nur sehr im Allgemeinen gekannt. Kant's Kri-

tik der reinen Vernunft trieb in ihm diese selbstständige Frucht. Es liegen schon aus den Jahren 1793, 1794 und 1797 handschriftliche Aufsätze von ihm vor, welche die sichern Grundstriche der durchdachten Bezeichnung enthalten. Er war ausgeprägt wie die Männer der kantischen Epoche. Willen und Grundsatz, Klarheit und Rechtschaffenheit beherrschten sein Wesen und machten ihn zu einem Geistesverwandten Kants, mit dem er über die Bedeutung der Copula Briefe soll gewechselt haben. Im kantischen Sinne schrieb er ein Gespräch über Sittlichkeit und Pflicht, das in von Halem's Irene Berlin 1801 2. Band anonym abgedruckt ist. Der Verfasser Ludwig Benedict Trede, fürstlich Lübeckischer Justiz- und Regierungsrath und erster Cabinetssecretair, geboren zu Grünhaus in Holstein 13 Jun. 1731, Sohn eines Pächters, starb zu Eutin 30. Dec. 1819. Persönlich hochgehalten von seinem Fürsten, dem Herzoge Peter Friederich Ludwig von Oldenburg, dem hervorragenden deutschen Fürsten, an dessen standhaftem Willen selbst die französische Uebermacht sich empfindlich stiess und endlich mit zu Falle kam, hatte er ein schönes Verhältniss zu dessen Sohne, dem edlen, in Russland früh hingerafften Prinzen Georg. Der Briefwechsel zwischen ihnen, welcher beide ehrt, ist von dem Grossneffen, Etatsrath Dr. Trede, in den Schleswig-Holsteinischen Provinzialberichten 1830. 4. Heft mitgetheilt worden. Auch durch die Briefe an den Prinzen geht stille ein kantischer Geist.

Den „Vorschlägen zu einer nothwendigen Sprachlehre" wird man heute kaum einen andern Werth zugestehen, als den Werth einer Uebungsschule in der formalen Logik — und es giebt wirklich keine schärfere Probe für die Herrschaft über Kant's Logik, als die Anwendung dieser Sprachlehre. Vielleicht bedeuten sie doch noch mehr. Auf jeden Fall schien es gerathen, diesen merkwürdigen mit Leibniz verwandten Spross der kantischen Philosophie nicht der Vergessenheit zu überlassen.

Pott hat in seiner lehrreichen Abhandlung: Zur Geschichte und Kritik der sogenannten Allgemeinen Grammatik in der Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik XLIII. 1863. S. 102 ff. S. 185 ff. der vergessenen „Vorschläge zu einer nothwendigen Sprachlehre", deren Verfasser er nicht kannte,

wiederum gedacht. Wenn man diese sonderbaren Vorschläge einer nüchternen ernsten Logik an dem Bedürfniss einer brauchbaren oder den Vorzügen einer gegebenen Sprache misst, so mögen sie, wenn nicht überflüssig, doch äusserst unpraktisch oder gar spasshaft erscheinen. Aber sie sind kein Vorschlag zu einer einzuführenden gangbaren Sprache und sind weit entfernt irgend eine Schönheit aus den Sprachen wegwischen oder sich gegen die individuelle Kraft irgend einer Sprache aufspreizen zu wollen. Sie sind die rein theoretische consequente Anwendung der kantischen Logik auf die Zeichen des Gedachten und kaum wird irgend ein Büchlein so scheinlos und doch so scharf und sicher die Herrschaft des formalen Elements in unsern Gedanken über das sparsamere materiale uns vor Augen stellen und uns genauer anleiten, die verwachsenen Bezeichnungen der Formen in die darin enthaltenen einfachen Vorstellungen zu zerlegen. Die logische Betrachtung der Sprache ist für sich allein einseitig und die psychologische steht heute im Vordergrund. Aber so gewiss als die Sprache Werkzeug des Denkens ist, kann sie sich den Gesetzen des Denkens nicht entheben und hat in ihnen Halt und Mass. Daher wird die Wissenschaft auch von einem solchen Extrem rein logischer Betrachtung, wie die Vorschläge zu einer nothwendigen Sprachlehre, einiges lernen können. Wenn wirklich das Denken und Verstehen eines Volks dergestalt von seiner Sprache abhängig wäre, dass keinem Chinesen das philosophische System eines Deutschen z. B. Hegels oder Kants zugänglich ist, weil ein solches auch nicht in der allerdürftigsten Weise sich ins Chinesische übertragen lässt (Pott S. 131 f.): dann müsste man die Kritik der reinen Vernunft in die strengen Lettern der nothwendigen Grammatik übersetzen und auch der Chinese würde sie fassen können.

II. Ueber das Element der Definition in Leibnizens Philosophie.

Leibniz verfolgte den Plan einer allgemeinen realen Charakteristik von seinen Jünglingsjahren bis zu seines Lebens Ende und war daran immer, bald gesammelter, bald nebenher thätig. Aeusserungen, die er noch ein oder zwei Jahre vor seinem Tode that, beweisen, dass er den Gedanken nie aufgab. Seine charakteristische Zeichensprache sollte in dem ganzen grossen Bereiche der Begriffe das Wesen und das Gesetz der Sache so angemessen darstellen, wie unsere arabische Ziffernschrift das Wesen und das dekadische Gesetz der Zahlen ausdrückt, und sollte, wie die Zahlen, allenthalben nach dem Inhalt verstanden, allenthalben von jedem in der eigenen Sprache abgelesen werden. Leibniz wollte in ihr zweierlei befassen, allgemeine Mittheilung und rechnende Combination für die Erfindung neuer Wahrheiten. Für diesen grossen Zweck sah Leibniz das Mittel in einer durchgeführten Zergliederung der Begriffe und in einer Zusammenfassung der durch Zergliederung gefundenen letzten Elemente. In den einfachen Begriffen, welche, ein Merkmal ihrer selbst, aus sich selbst klar sind, erkannte Leibniz das Ursprüngliche, das erste Mögliche; und in den verdichteten Begriffen nur eine Zusammenfassung des

Ursprünglichen und eine Combination des ersten Möglichen, in wiefern solche Elemente zusammen möglich sind. Hiernach gedachte er das Einfache und Ursprüngliche und dann mit der zusammenfassenden Operation die Producte der Zusammenfassung wie höhere Einheiten angemessen zu bezeichnen und dadurch jene allgemeine Charakteristik, eine Zeichensprache aus der Natur der Sache, unabhängig von den mehr aus praktischem Bedürfniss, als aus theoretischer Nothwendigkeit entsprungenen besondern Sprachen, zu Stande zu bringen. In diesem Zusammenhang steht bei Leibniz der Entwurf adaequater Definitionen mit seinem Plan einer allgemeinen Charakteristik.

Aber die Definitionen, in welchen sich der auf die Grundbestimmungen gerichtete Geist ausspricht, haben bei Leibniz eine allgemeinere Bedeutung, als dass sie an den Versuch einer allgemeinen Charakteristik gebunden wären. In einer seiner ersten Schriften, in der Schrift *de arte combinatoria,* welche Leibniz als junger Mann von zwanzig Jahren verfasste, sehen wir ihn definiren.[1]) In dem ersten Briefe an Arnauld aus seinem 25sten Jahre,[2]) in welchem er von seinen Entwürfen und seinen eigenen Gedanken spricht, erwähnt er wichtiger Definitionen. In einem merkwürdigen nachgelassenen Aufsatz etwa aus derselben Zeit definirt er den Begriff, den die Gerechtigkeit im weitern Sinne hat, die *iustitia universalis,* und führt die Merkmale dieses Begriffs rückwärts in neuen Definitionen bis zu den letzten metaphysischen Principien.[3]) Kaum giebt es ein so spre-

1) Ausg. von Erdmann S. 7. S. 9. S. 44.

2) Briefwechsel zwischen Leibniz, Arnauld und dem Landgrafen Ernst von Hessen-Rheinfels. Herausgegeben von C. L. Grotefend. 1846. S. 143

3) S. die historischen Beiträge zur Philosophie, II. S. 257 ff.

chendes Denkmal seines bündigen Geistes, das im engsten Raum so viel böte; es ist eine reife Frucht; denn, wie er selbst sagt, machte er unzählige Versuche, die Gerechtigkeit zu definiren, ehe diese Gestalt gelang. In einem andern Fragment behandelt Leibniz in den kürzesten Umrissen den Begriff der Freiheit.[1]) In zwei Briefen an Löffler (1694. 1695), seinen Neffen und Erben, Licentiaten der Theologie, spricht er von mathematischen Definitionen in der Theologie und hält ihn zu Demonstrationen aus Definitionen an.[2]) Leibniz fragt in einem Briefe an den Hamburger Gelehrten Placcius nach Definitionen des Jungius und erzählt ihm: Tschirnhausen, der anfangs durch und durch Cartesianer gewesen, sei durch Leibniz über das Wesen der Realdefinitionen belehrt, aus welchen sich erkennen lassen müsse, ob die Sache möglich sei oder nicht.[3]) Der fünfte Band der von C. J. Gerhardt herausgegebenen mathematischen Schriften Leibnizens hat eine bisher unedirte Abhandlung gebracht, überschrieben *in Euclidis πρῶτα,* welche aus dem ersten Buche des Euklides die Definitionen, Axiome und Postulate behandelt, offenbar mit Rücksicht auf die von ihm im Zusammenhang mit der Charakteristik erdachte *analysis situs,* aber auch an und für sich von philosophischer Bedeutung. Es ist anziehend zu sehen, wie Leibniz an Euklides die Kritik anlegt und namentlich von der geraden Linie und der Ebene, welche sich in ihrer ursprünglichen Einfachheit einer Definition fast entziehen, von drei verschiedenen Gesichtspunkten aus eine adaequate Definition versucht. In einem Urtheil über die Schriften des Co-

---

1) In Erdmann's Ausgabe S. 669.

2) *Opp. ed. Dutens* 1 S. 18.

3) *Opp. ed. Dutens.* VI. S. 42. VI. S. 44 aus dem Jahre 1687.

menius[1]) erklärt Leibniz die Definitionen für die Schlüssel der Beweise in der Logik und Metaphysik, in der Moral und dem Naturrecht und lobt solche klare und lichtvolle Begriffsbestimmungen, wie sie Plato hin und wieder in seinen Dialogen, Aristoteles, Euklides und die übrigen Mathematiker, die alten Rechtsgelehrten in den Pandekten, Cujacius, Campanella, Cartesius, Hobbes und öfter Ritschel (ein nach England ausgewanderter Gelehrter) zu geben pflegen. An einer andern Stelle[2]) tadelt er Cartesius, dass er Definitionen bekannter Termini verachte, weil sie gemeiniglich Dunkles durch gleich Dunkles erklärten. Es bedarf keiner weitern Belege, um zu zeigen, welche Wichtigkeit Leibniz den Definitionen zuschrieb.

Man kann die Definition eine logische Erfindung nennen. Niemand wird das logische Urtheil, das mit der Sprache entsteht, selbst nicht den Schluss, der in seiner regelrechten Form etwas Künstliches an sich hat, als Erfindung bezeichnen. Denn alles Denken bewegt sich in Urtheil und Schluss, und in beiden wirkt der natürliche Zug des Geistes zum Allgemeinen. Aber die Definition, der abgemessene in der Form des Allgemeinen und des artbildenden Unterschiedes geordnete Ausdruck des Wesens, kann eine Erfindung heissen, wenn wir anders im Gegensatz gegen die natürliche Ausstattung und Entwicklung unserer Organe alle Umbildung und Anbildung, welche die Kraft derselben erhöhen und ihre Thätigkeit erweitern will, Erfindung nennen. Die Definition, die Grenzwächterin der Begriffe, die strenge Beherscherin der Gedanken in der Wissenschaft, die bindende Macht ihrer Einheit, ist nun ohne Frage eine planmässige Stei-

1) *Dutens* V. p. 181.
2) 1714. Brief an Bourguet in Erdmann's Ausg. S. 723.

gerung des natürlichen Denkens und ein Werkzeug für bestimmte Zwecke des Erkennens.

Schon die Alten scheinen in der Definition etwas von einer logischen Erfindung gefühlt zu haben; denn Aristoteles zeichnete uns auf, wer sie zuerst methodisch geübt habe. Sokrates that es im Kampf mit den Sophisten, um den Proteus ihrer Rede zum Stehen zu bringen, und er hörte nicht auf, wie Xenophon sagt, zu fragen, was jedes Ding sei. Plato schöpfte auf diesem sokratischen Wege seine Zuversicht zum Allgemeinen. Doch sind Definitionen, obwohl er im Theaetet nahe daran ist, die Formel für ihre adaequate Gestaltung zu finden, nicht sein eigentliches Ziel. Erst Aristoteles untersucht ihr Wesen und bestimmt ihre Gesetze, indem er verlangt, dass die Definition aus dem Geschlecht und dem artbildenden Unterschiede entworfen werde und in diesen Bestimmungen die Ursache des Wesens, das *natura prius,* enthalte. Nun glaubte man in der Form der Definition den Schlüssel der Erkenntniss gefunden zu haben und die Auszüge aus den stoischen Schriften im Diogenes Laertius und Stobaeus sind voll von Definitionen. Die Philosophen haben immer nach dem eigenen Geist ihrer Lehre eine verschiedene Neigung zu Definitionen gehabt. Die Neuplatoniker, auf die Anschauung des Einen gerichtet, verschmähten meistens diese Vehikel des reflectirenden Denkens. Aber das Bedürfniss nach Definitionen blieb in der Philosophie wach. Die Einleitung des Porphyrius, die Logik des Mittelalters, behandelt gerade diejenigen fünf Grundbegriffe, welche für die Definition wichtig sind. Es lag dann in dem mathematischen Geist der Behandlung, dass in Spinoza und Leibniz die Definitionen zu einer gewissen Vollendung gediehen. Christian Wolf bringt die Definitionen wie ein alltägliches Gericht und bei ihm löst sich die gedrungene Wesensbestimmung und sie verläuft in's Flache.

Auch in Kant erscheint noch wie eine Erbschaft des leibnizischen Geistes die strenge Gewöhnung, den Ertrag seiner Erörterungen in den prägnanten Ausdruck einer Definition zusammenzufassen, und dadurch die Probe eines in sich geschlossenen Ganzen zu geben. Fichte, Schelling, Hegel, besonders die letztern, auf die Identität der Gegensätze gerichtet und daher der scharfen Unterscheidung, ohne welche es keine Definition giebt, mehr abhold, liessen die Definition als eine abgetragene Schulform mehr auf sich beruhen. Glänzende Constructionen und nüchterne Definitionen, die Richtung auf dialektische Uebergänge von einem Begriff zum andern und die scharfe Grenzbestimmung, liegen nach zwei entgegengesetzten Seiten. Man kann aus Leibniz lernen, wie die ernste Beschäftigung mit Definitionen wirkt. Einfach in der Uebersicht und reich in den Folgen geben sie seiner Darstellung das Bündige in der Anmuth und das Scharfe in der Leichtigkeit.

Früh hatte sich Leibniz mit der Logik beschäftigt und er bezeugt noch im Jahre 1696 in einem Schreiben an Wagner, welchen Nutzen ihm die Vernunftkunst gewährt habe. Aber ohne Zweifel hatte er die Bedeutung der Definitionen vor allem in zwei Wissenschaften, die er anbaute, erfahren, die theoretische in der Mathematik, die praktische in der Jurisprudenz.

Wiederholt spricht Leibniz von dem Wesen der Definition und, wie Aristoteles, stellt er ihr die Aufgabe, causal zu sein, und verlangt, dass sie die innere Möglichkeit des Wesens einschliesse. Wenn er hingegen die alte aristotelische Regel, durch das Geschlecht und den artbildenden Unterschied zu definiren, auf der einen Seite zwar gegen Locke vertheidigt, aber auf der andern durch die Behauptung lockert, dass das Geschlecht und die Unterschiede sich nicht selten vertauschen lassen, indem der Unterschied Geschlecht und das Geschlecht Unterschied

werden könne, und es komme nur auf die Sprache an, ob sie z. B. neben der Definition: der Mensch ist ein vernünftiges Thier, den Ausdruck: der Mensch ist ein thierisches Vernunftwesen, gestatte:[1]) so stimmt diese Ansicht mit der höhern Forderung nicht, dass sich auch in den Formen des Geschlechts und der specifischen Differenz ein reales Verhältniss abbilde.

Leibniz versuchte die Erfindung der Definition zum Mittel einer höhern zu machen, der allgemeinen realen Charakteristik, welche das wahre *novum organon* der Wissenschaften, die *ars magna cogitandi* werden sollte. Der Gedanke ging hoch, aber die Erfindung blieb Entwurf. Indessen ist aus dieser Bestrebung eine Reihe von Definitionen entsprungen, welche in seinem Nachlass aufbehalten sind. Leibniz legte Werth auf sie. Noch 1714 schrieb er an Bourguet, Professor in Neufchatel: er habe eine Menge von Definitionen, welche er einmal ordnen zu können wünsche.[2]) Es verdient daher die Tafel der Definitionen Beachtung, welche dadurch entstand, dass Leibniz für seine Zeichenschrift die Kategorien in Dalgarn's *ars signorum* nach der Reihe erklärte. Sie ist wiederholt von Leibniz überarbeitet und neben anderen findet sich eine Fassung derselben von fremder Hand in's Reine geschrieben, aber von Leibnizens Hand mit den Worten: *tabula explicata* bezeichnet, in dem Nachlass zu Hannover.[3]) Die Tafel, 993 Definitionen enthaltend, durchläuft Sinnliches und Geistiges,

---

1) *Nouveaux essais.* III. §. 10. S. 304 Erdm. Schreiben an Wagner 1696. S. 425.

2) S. 723 nach der Ausg. von Erdmann: *j'ai fabriqué quantité de définitions, que je souhaite de pouvoir ranger un jour.*

3) Abgedruckt in dem Monatsbericht der Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Januar 1861. S. 170 bis 219.

Mathematisches und Physisches, die Begriffe aus den drei Reichen der Natur und auf dem Gebiet der menschlichen Erfindungen, Logisches und Metaphysisches. Die meisten Definitionen bewegen sich im Empirischen. Wenige sind bis zu dem Punkte durchgebildet, dass sie in der Zergliederung der Vorstellungen bereits die hervorbringenden Bedingungen träfen; und daher fehlt ihnen noch viel, um Elemente einer allgemeinen Charakteristik zu werden, welche der adaequaten Zifferschrift irgend entspräche. Die empirischen Begriffe unserer Sprache sind zunächst nur Abgrenzungen der Erscheinungen, dazu geeignet, dass wir uns im Nächsten zurechtfinden, aber sie sind noch weit von den hervorbringenden Bedingungen entfernt, in deren richtiger Combination die *ars magna cogitandi* bestehen müsste. Man begreift kaum, wie Leibniz z. B. von Definitionen, wie *tempora quod est inter aures et frontem,* irgend etwas hoffen konnte. Dagegen sind die Erklärungen der mathematischen und mehr philosophischen Begriffe bedeutender. Die mathematischen stimmen zum Theil mit den Definitionen in dem erwähnten Aufsatz *in Euclidis πρῶτα* überein. Die philosophischen sind hin und wieder aristotelisch, aber meistens leibnizisch. Einigen begegnet man auch anderswo in Leibnizens Schriften, wie z. B. wenn das Organische als eine vollkommene Machine der Natur oder als das erklärt wird, dessen beliebiger Theil immer noch Machine sei (*cuius quaevis pars machina est*).

Es mag zur Probe gestattet sein, aus der langen Liste einige Definitionen hervorzuheben.

Leibniz erklärt das Erklären als einen Begriff entfalten, einen Begriff in mehrere dem Einen gleichgeltende Begriffe auflösen. *Definire explicare notionem, resolvere in plures notiones uni aequivalentes.* Darin liegt die Richtung vom Verwickelten zum Einfachen.

Unsere Sprachen fassen Vorstellungen nach der Einheit des Zweckes oder nach Anleitung des Bedürfnisses zusammen und lassen sie durch das Wort in uns so verwachsen, dass sie uns wie untheilbar erscheinen. Die Definition muss solche Begriffe auflösen und bringt in den Merkmalen vielfach wiederum Begriffe, welche, obwol einfacher; doch noch complicirt sind und in einer neuen Definition müssen entfaltet werden. Wenn z. B. Leibniz auslegen, *interpretari*, so erklärt, dass es heisse, aus Zeichen zur Vorstellung gelangen, so erklärt er wiederum das Zeichen als Wahrgenommenes, woraus auf das Dasein eines Nichtwahrgenommenen geschlossen wird. *Interpretari est ex signis pervenire ad cogitationem. Signum est perceptum ex quo colligitur existentia non percepti.*

Unter den logischen Begriffen ist das Identische von grosser Bedeutung, das, wie Leibniz selbst in den *nouveaux essais* bemerkt, nicht aus der Erfahrung stammt; denn die Erfahrung bietet in den Erscheinungen als solchen nur Wechselndes, nur Verschiedenes. Es ist ein ursprünglicher Begriff, der einer eigentlichen Definition nicht fähig sein wird. Leibniz definirt nicht das *idem*, aber *eadem* im Pluralis. *Eadem, quae sibi substitui possunt salva veritate.* An die Stelle des ursprünglichen Wesens, das sich in der Definition bestimmen soll, ist eine eigenthümliche und nothwendige Folge des Begriffs zur Erklärung verwandt. Weil Begriffe dieselben sind, kann der eine an die Stelle des andern gesetzt werden. Die Vertauschbarkeit der Begriffe hängt von Beziehungen der Vielheit ab, macht aber nicht die Einheit des Wesens aus. Der Begriff des Positiven, nicht selten ein anderer Ausdruck des indefinibeln, aber sich selbst bezeugenden Seins, wird nur negativ erklärt, aber mit einem gewissen epigrammatischen Stachel: *positivum quod*

nullam involvit negationem nisi negationis. Wenn Leibniz die Regel als leitenden Satz erklärt, *regula propositio dirigens,* so ist das fast nur eine Worterklärung, aber ein sprechender Ausdruck. Bei den Begriffen der Causalität wird auch das Werkzeug bestimmt. Die Erklärung fasst an ihm nicht den Zweck auf, ohne welchen es kein Werkzeug giebt, sondern ein eigenthümliches Merkmal, das sich in einem scheinbaren Widerspruch fast wie ein Räthsel zuspitzt. Werkzeug ist das, was im Leiden thätig ist. *Instrumentum quod agit patiendo.*

Unter der Ueberschrift *modi motus* hat Leibniz auch den Begriff *conatus* definirt, und zwar allgemein, so dass er zunächst für die Kraft der wirkenden Ursache gilt. Er definirt: *conatus est actio, ex qua sequitur motus, si nihil impediat,* so dass er die Kraft in ihrem Triebe bezeichnet, so weit sie in sich gegründet ist und nur durch äussere Hindernisse zurückgehalten wird. In demselben Sinne ist der *conatus* die Thätigkeit, die bei allem Widerstande übrig bleibt und Leibniz definirt daher nach dieser Seite: *conatus est actio quae potentia activae* (lies *activa) seu viribus adimi non potest, quantumcunque ei resistatur.* Jener allgemeine Begriff Leibnizens lässt sich auch da zur Grundlage machen, wo die Definition des *conatus,* wie im Criminalrecht, einige Schwierigkeiten hat; nur wird darin für diesen Zweck durch den Willen, der mitwirkt, eine besondere Bestimmung aufzunehmen sein.

Leibniz schreitet in den Definitionen bis in die Delicten vor. Aus ihnen mag nur das *crimen falsi* hervorgehoben werden, das römische Rechtslehrer, wie Heineccius, weitläuftig erklären: es sei das Verbrechen, das in der absichtlichen Nachbildung oder Unterdrückung der Wahrheit zum Schaden eines andern be-

stehe,[1]) oder neuere Lehrer des Strafrechts: eine eigentliche Fälschung (*crimen falsi*) werde nach gemeinem Recht durch eine vorsätzliche Entstellung oder Unterdrückung der Wahrheit in solchen Fällen begangen, wo im unmittelbaren Interesse des Staats auf Wahrheit bestanden werden muss und daher die Verletzung der Wahrheit schon an sich durch die Gesetze für strafbar erklärt wird.[2]) Leibniz erklärt kurz und bezeichnend: *crimen falsi fraus est circa ipsa remedia fraudis,* — und er wird unter: Trug in den Gegenmitteln des Truges, ohne Zwang Dinge begreifen, die sonst nicht leicht zusammenzufassen sind, Fälschung von Testamenten, von juristischen Instrumenten, von Zeugnissen, von Münzen, von Mass und Gewicht.

Da die Affecte in eine unsagbare Empfindung zurückgehen, so ist ihre Zergliederung für eine Definition schwer. Spinoza hat ihr dunkles Getriebe im dritten Buch seiner Ethik aufgehellt und das Wesen der Gemüthsbewegungen scharf und abgemessen bezeichnet. In diesem Bereich ist der Vergleich beider Philosophen belehrend. So zeigt z. B. Spinoza, wie die Gemüthsbewegung der Liebe, das Wort im weitesten Sinne genommen, dann entstehe, wenn wir den Gegenstand betrachten, der Ursache unserer Lust ist. Spinoza definirt daher: *amor est laetitia concomitante idea causae externae.* Liebe ist Lust, indem die Vorstellung der äussern Ursache sie begleitet. In diesen weiten Ursprung sind Sachen und Personen als Gegenstände der Liebe einbegriffen. Leibniz sagt dagegen definirend: wir lieben

---

1) *Heineccius elementa iuris civilis.* Ausg. von *Hoepfner.* 1787. § 1266. *quod in veritatis imitatione ac suppressione in alterius fraudem dolose facta consistit.*

2) Heffter Lehrbuch des gemeinen deutschen Criminalrechts. § 373.

den, an dessen Glückseligkeit wir uns freuen (*amamus eum cuius felicitate delectamur*[1]), oder in der vorliegenden Tafel der Definitionen: *amor est status delectandi aliena felicitate vel perfectione.* Statt des allgemeinen Begriffs hat Leibniz darin die Liebe schon persönlich gefasst und daher konnte er sagen, dass sich aus dieser Definition wichtige Sätze für die Theologie und Moral ableiten lassen. Aber es hat sich in dieser Erklärung ein eigenthümliches Merkmal an die Stelle des ursprünglichen Wesens, ein *consecutivum* an die Stelle des *constitutivum* gesetzt. Denn es folgt erst aus der Liebe, dass wir uns, so lange wir lieben und nicht neiden, an dem Wohlergehn oder dem Vorzug dessen freuen, den wir lieben. Der Hass heisst bei Leibniz umgekehrt ein Zustand der Freude an fremdem Uebelergehen oder fremder Unvollkommenheit. *Odium est status delectandi aliena miseria vel imperfectione.* Wie die Liebe zunächst die Bewegung unsers Gemüthes ist, durch welche wir jemanden mit Lust anschauen: so ist Hass zunächst nur die Bewegung unsers Gemüthes, vermöge deren wir jemanden mit Unlust anschauen; und es folgt erst daraus, dass wir uns nicht freuen, wenn ein solcher an Macht wächst, ja dass wir uns freuen, wenn seine Macht sich mindert. Wenn Leibniz, ähnlich wie Spinoza, die *admiratio* als *attentio ob singularitatem*, als Aufmerksamkeit wegen der Einzigkeit erklärt: so ist darin der Affekt in einer Allgemeinheit gefasst, welche der engere Sinn unsers Wortes Bewunderung längst verlassen hat. Leibniz erklärt die Verachtung als Kundgebung der Meinung fremder Ohnmacht (*contemtus est declaratio opinionis impotentiae alienae).* In diese Begriffsbestimmung wird man die Verachtung im sittlichen Sinne nur dann aufneh-

---

1) In der *definitio iustitiae universalis* s. die historischen Beiträge zur Philosophie II. S. 269.

men können, wenn man die Macht und das Mächtige lediglich an der Anerkennung und Geltung sittlicher Begriffe misst.

Es hat einen Werth, wenn ein Begriff, der, in sich zusammengewickelt, mehr nach der gemeinen Schätzung als an und für sich gedacht wird, in der Definition sein inneres Wesen aufthut. Bei ethischen Begriffen kann darin selbst eine heilsame Wirkung auf den Willen liegen. So hat z. B. Leibniz den Begriff des Schmeichelns, der im Gebrauch sein Gepräge abschleift, so erklärt: schmeicheln sei lobend lügen, um dem Gelobten zu gefallen. *adulari est mentiri laudando, ut placeas laudato.* In dieser kurzen Begriffserklärung liegt eine ganze Ethik. Niemand kann diese Definition denken, ohne das, was sich im Lobe des Schmeichlers verschmilzt und verbirgt, nämlich das Hässliche in der Lüge und das Abhängige, ja Knechtische in der Absicht, mit ins Auge zu fassen. In der Tafel der Definitionen heisst es minder treffend: *adulatio est approbatio actorum alterius, ut ei placeamus neglecta veritate,* eine Fassung, welche in dem Merkmal *actorum* zu eng ist.

Aus den vorliegenden Definitionen mögen diese Proben genügen.

Unsere heutige Philosophie ist dem Definiren abhold. Aber wenn Leibniz es nicht verschmähte, in der vorliegenden Tafel nahe an tausend Begriffe zu bestimmen und zu erklären, wenn er darin in der Welt der Gegenstände nach allen Richtungen die Begriffe zu umreissen unternahm: so liegt darin die Schule seiner bestimmten und sichern Darstellung sichtlich vor Augen. Seine Begriffe nehmen scharfe Grenzlinien in sich auf; sie lernen sich innerhalb derselben in den berechtigten Wegen und mit der gebührenden Macht bewegen und nicht über diese Linie hinausschweifen, um ausserhalb derselben ohnmächtig zu werden. Man hasst heut zu

Tage die steifen Definitionen wie einen Schulzopf und hält sie für unverträglich mit einer geistreichen Darstellung. In der That ist es anders. Die Definitionen sind wie die geraden Linien und Winkel, durch welche der Raum beherscht wird. Allerdings flieht die Zeichnung die steifen geraden Linien, wo sie Anmuth und Leben erstrebt. Aber sie liegen aller Zeichnung, aller Richtigkeit in der Perspective, aller Sicherheit in der Orientirung zum Grunde. Von der übel angebrachten Definition gilt, was Leibniz von der Logik überhaupt sagte: „die gelehrten Leute, zumal wenn sie vor jedermann schreiben, thun besser, wenig *terminos scholae* zu gebrauchen; sonst ist es, als wenn ein Schneider die Näthe sehen lässt."

Im Gegensatz gegen eine alte methodische Regel, mit der Definition eines Gegenstandes die Untersuchung und den Vortrag zu beginnen, that einst Campanella den Ausspruch: die Definition sei das Ende der Wissenschaft. Wirklich ist sie nicht der Prolog, sondern der Epilog der Erkenntniss. Denn es drängt sich in der Definition, welche das erkannte Wesen in den kürzesten Ausdruck bringt, die Erkenntniss zusammen, und das Ergebniss wird darin niedergelegt. Erst nach der Untersuchung knüpfen sich die rechten Beziehungen an die Merkmale der Definition an. Spinoza's Definitionen der Affecte schliessen das dritte Buch, in welchem sie entwickelt sind. Nur für den enthält die Definition, gleich der Lösung eines Räthsels, einen Lichtblick auf eine verworrene Vorstellungsmasse, der vorher die Schwierigkeiten und die Beziehungen des Begriffs kennt. Die Definitionen sind nur Grundstriche, und nur wer sie im Geiste auszuführen weiss, versteht, was sie wollen. Wer an die Definitionen keine Folgen zu knüpfen weiss, dem bleiben sie dürr, wie ein Gerippe, da sie doch in einer lebendigen Gliederung das tragende Knochengerüste

sein sollen. Werden sie nur wie Formeln dem Gedächtniss eingeprägt, so dienen sie schülerhaften Köpfen zum Ruhekissen. Dieser Missbrauch, in philosophischen Schulen oft das Zeichen einer Stagnation, entscheidet nicht über den rechten Gebrauch. Aber es ist kurzsichtig, um der falschen Seitenwirkungen willen, welche möglich sind, die Uebung in Definitionen aufzugeben. Einfach in der Uebersicht und reich in den Folgen ist die scharfe und tiefe Definition immer ein Meisterstück. Dem Bilde der Poesie und dem Farbenspiel der Metapher entgegengesetzt ist sie das Monogramm des logischen Verstandes. So erscheint sie in Leibniz als der kräftige Zug seines gründlichen klaren Geistes.

III. Ueber Herbarts Metaphysik und neue Auffassungen derselben.

Zweiter Artikel.

Wenn die philosophischen Disciplinen gleich Gliedern in der Metaphysik ihr Haupt haben, oder wenn nach einem andern Bilde in der Metaphysik die Principien ihre die Disciplinen nährenden und befestigenden Wurzeln treiben: so ist der Streit um die Metaphysik eines Systems ein Streit um seinen Bestand. Ohne eine Metaphysik giebt es philosophische Aphorismen oder einzelne Ansätze zum Philosophiren, aber kein System; jene bleiben ohne sie zerstreut, diese blind. In solchem Zusammenhang richtete Aristoteles sein scharfes Urtheil gegen Plato's Ideenlehre und Kant begann seine Reform mit der Frage, wie Metaphysik möglich sei; und mit Hegels widerlegter Dialektik, welche auf logischem Wege die Metaphysik erzeugen will, löst sich der Bann seiner Lehre. In diesem Sinn ist die über Herbart's Metaphysik eröffnete Frage für die Richtungen unserer heutigen deutschen Philosophie von Bedeutung, welche, im Gegensatz gegen die constructiven oder dialektischen Systeme Schellings oder Hegels. den strengern Schritten

Herbarts folgen. Dabei wächst die metaphysische Untersuchung an Interesse, inwiefern sie allgemeinere Fragen in sich schliesst, welche weiter greifen, als die individuelle Fassung des einzelnen Systems.

In Herbarts Metaphysik ist der Widerspruch, welcher sich in den Begriffen der Erfahrung findet, und die Aufgabe, ihn wegzuschaffen, der Antrieb aller Gedanken. Indem sich das Gegebene selbst verbürgt, leidet es zugleich an Widersprüchen, welche es undenkbar machen. Das Gegebene der Erfahrung muss angenommen und kann doch nicht gedacht werden. „Es ist schon in der Einleitung der Philosophie," wie Herbart bemerkt (Metaphysik § 173), „die allernothwendigste Vorübung des Anfängers, die Widersprüche zu erkennen, welche beim Reflectiren auf die Formen der Erfahrung gefunden werden". So ist z. B. nach Herbart der Begriff des Grundes ein Widerspruch. Denn die Folge liegt im Grunde und geht doch aus dem Grunde hervor. Die Folge darf von dem Grunde nicht abspringen und soll sich doch als ein Neues absetzen. Die Materie des Grundes soll sich in die neue Materie der Folge verwandeln. Die Folge ist also mit dem Grunde identisch; denn sie ist in ihm enthalten; und ebenso nicht identisch; denn sie löst sich von ihm ab. Inwiefern die Folge mit dem Grunde identisch und zugleich nicht identisch ist, ist der Begriff des Grundes und der Folge ein Widerspruch (Metaphysik § 183). „Die Schärfe dieser Behauptung abstumpfen," sagt Herbart, „heisst dem Grunde seine Kraft benehmen". Der Widerspruch, der eben an dem Begriff des Grundes und der Folge deutlich wurde, thut sich ebenso in der Veränderung oder in der Bewegung, welche die anschaulichste Form der Veränderung ist, in dem Ding mit mehreren Merkmalen, in dem Begriff des Ichs kund, wie Herbart öfter ausführt, und auch dadurch bestätigt, dass diese Begriffe mit dem richtigen Begriffe des Seins, wel-

chen er entwirft, in Widerstreit stehen. „Die gegebenen Widersprüche“, sagt er, „stellen uns Objecte der Erkenntniss dar, deren Realität die allergrösste Zahl der Menschen nie bezweifelt, während ein dunkles Gefühl der Undenkbarkeit die Philosophen aller Zeiten stets mehr oder weniger warnte, dem Schein zu folgen.“ Daher sind jene Begriffe der Erfahrung Gegenstand der Bearbeitung für die Metaphysik, um den Widerspruch, den sie in sich tragen, aufzudecken und wegzuschaffen. Der Widerspruch stachelt und treibt den metaphysischen Gedanken, „weil man das Gegebene nicht wegwerfen kann“ (§ 184) und weil ein solcher undenkbarer Widerspruch allenthalben da ist, so soll die Metaphysik die Erfahrung begreiflich machen.

Im Gegensatz gegen diese Auffassung suchte der frühere Vortrag[1]) darzuthun: 1. Die von Herbart in den allgemeinen Erfahrungsbegriffen bezeichneten Widersprüche sind keine Widersprüche. 2. Wären sie wirklich Widersprüche, so wären sie in seiner Metaphysik nicht gelöst. 3. Wären sie Widersprüche und wären sie gelöst, so blieben andere und grössere ungelöst.

In dem Nachweis dieser Sätze wurde sowohl die Aufgabe als die Lösung der herbartischen Metaphysik; sowohl die Grundlage als auch der Anspruch bestritten, als ob sie die Grundbegriffe der Erfahrung vollständig umfasse.

Gegen diesen Nachweis sind inzwischen zwei Gegenschriften erschienen. Professor Mor. Wilh. Drobisch in Leipzig schrieb in der Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik (XXV. 2. 1854 u. XXVI. 1. 1855) „synechologische Untersuchungen,“ indem er in diesen Aufsätzen theils die Betrachtungen Herbarts

---

1) Monatsberichte. Nov. 1853 S. 654 ff. Wieder abgedruckt in dem II Bande der „historischen Beiträge zur Philosophie“. Berlin 1855. S. 313 ff.

vertheidigte oder berichtigte und ergänzte, theils die entgegenstehenden Auffassungen der „logischen Untersuchungen“ und des oben bezeichneten Vortrags bestritt. In derselben Zeitschrift (XXVII. 1. XXVII. 2. 1855) gab Prof. Strümpell in Dorpat zwei Artikel, überschrieben: „einige Worte über Herbarts Metaphysik in Rücksicht auf die Beurtheilung derselben durch Hrn. Prof. Trendelenburg.“

Beide Verfasser haben die Vertheidigung Herbarts durch einzelne Angriffe auf die in den „logischen Untersuchungen“ begründete Anschauungsweise unterstützt. Wir lassen diese Angriffe an diesem Orte gewähren, und beschränken uns, wie früher, auf eine objective Kritik Herbarts, überzeugt, dass das Bedürfniss aller Wissenschaften nach Metaphysik, wenn es von Herbart unbefriedigt scheiden muss, von selbst entgegengesetzte Versuche unbefangener ins Auge fassen wird.

Um uns mit der Widerlegung unserer Einwürfe auseinander zu setzen, nehmen wir den alten Faden wieder auf und halten uns an der einfachen Gliederung der obigen drei Sätze.

Dass die Formen der Erfahrung von den Widersprüchen frei sind, welche Herbart darin behauptet, wurde auf doppeltem Wege dargethan, theils inwiefern Herbart die Widersprüche nur nach einem falschen Grundbegriff, dem von ihm aufgestellten Begriff des Seins, herausbringt, theils inwiefern er mit der Mehrzahl der Philosophen das Princip der Identität und des Widerspruchs falsch anwendet. Der erste Nachweis richtete sich gegen Herbart eigenthümlich, der zweite hatte zugleich eine weitere Bedeutung. Es ergab sich auf diesem Wege, dass nicht die Begriffe der Erfahrung sich in sich widersprechen, sondern vielmehr theils die erdachte Norm, welche Herbart an sie anlegt, theils die von Herbart gemachte Anwendung eines an sich zwar richtigen, aber dem Inhalt der Grundbegriffe fremden Princips. Der Widerspruch fällt

hiernach in Herbarts inadaequate Betrachtungsweise der Erfahrungsbegriffe, aber nicht in die Begriffe selbst; jene ist schuld und diese sind es nicht.

Herbart meint die in den Begriffen der Erfahrung unvermeidlichen Widersprüche und seine Dialektik sucht diese aus ihrer Verborgenheit hervorzuziehen. Daher genügt es nicht, wenn Herbarts Vertreter auf Widersprüche verweisen, welche nicht mehr bedeuten, als Schwierigkeiten überhaupt. Es stehen nämlich bei allen Schwierigkeiten, welche wir finden, die Mittel unsers beschränkten Denkens mit dem Gegenstand der gedacht werden soll, in Widerspruch. Aber von einem solchen in dieser oder jener Auffassung liegenden Widerspruch, von einem solchen subjectiven Widerspruch handelt Herbart nicht, sondern es geht sein Gedankengang dahin, dass die Erfahrungsbegriffe an und für sich an einem innern Widerspruch leiden, welchen nicht die Erfahrung als solche, sondern nur die metaphysische Speculation wegschaffen kann. Die eigenthümlichen Betrachtungen Herbarts haben darin ihren Mittelpunkt.

Wenn nun Strümpell (XXVII. 1. S. 6 ff.) anführt, dass die heutige Physik, Chemie und Physiologie aus sich selbst die widersprechenden Vorstellungsarten corrigirt, dass der „wissenschaftliche Empirismus" sich längst „auf einfacherem Wege" von Wahrheiten überzeugt habe, welche Herbart als ein wichtiges Resultat seiner methodischen Behandlung ankündigte (S. 11), wenn Herbart nur von den „logischen durch Fichte eingeführten Formalitäten" verleitet sein soll, in dem Begriff des Ich Widersprüche und darum ein metaphysisches Problem zu sehen (S. 12), wenn es einer Aufdeckung derselben gar nicht bedarf (S. 15), wenn in dem, was doch Herbart mühsam gefunden und klar dargestellt hat, auf einen weitläuftigen Aufwand formell dialektischer Wendungen (S. 11) und auf „Fesseln der Schulsprache" (S. 12) hingedeutet

wird, wenn in demselben Sinne die Methode der Beziehungen, welche Herbart für die Aufgaben seiner Metaphysik erfand und welche Drobisch sogar in seine Logik aufnahm (2. Aufl. 1851 §. 138), kein „Cardinalpunkt" sein soll, wenn in derselben Consequenz die „Herrschaft des Seienden als absoluter Position" äusserst eingeschränkt und fast auf Null gebracht wird, indem der Begriff nur eine Anknüpfungsstelle ist und „der Verlauf und Entwicklungsgang des wirklichen Geschehens ganz unabhängig von demselben fortgeht und aus sich allein erkannt und begriffen werden kann" (S. 31): so ist dieser Abfall von Herbarts Metaphysik zuverlässig nicht gegen uns gerichtet. Die Erfahrung, welche sich aus sich gebessert hat, wird nun des Apparates zu dem Correctiv, der Metaphysik Herbarts, gern entbehren. Es ist daher in Strümpells, nicht in Herbarts Sinne folgerichtig (XXVII. 2. S. 182), an eine Rettung der herbartischen Metaphysik zu denken, wenn es in den Erfahrungsbegriffen auch keine Widersprüche gäbe. „Die Aufgabe, welche Herbart der Metaphysik stellt, würde, meint er, dieselbe bleiben, auch wenn in keinem einzigen der hergebrachten empirischen Begriffe ein Widerspruch nachzuweisen wäre," falls, was sich zeigen lasse, die meisten solcher Begriffe „eben nichts erklären und nichts begreiflich machen." Wir sehen davon ab, dass Herbart nicht von hergebrachten, sondern schlecht und recht von Erfahrungsbegriffen redet; wir sehen davon ab, dass es sich nicht um erklärende Begriffe im Sinn der Naturwissenschaften, sondern um das logische Wesen ihrer allgemeinen Formen handelt. Wir überlassen es der Schule Herbarts zu beurtheilen, wie viel von Herbarts Metaphysik stehen bleibt, wenn der ganze Zweck, um dessen willen die Metaphysik da ist, nämlich die Wegschaffung der Widersprüche, wegfällt. In Herbart geht alles von diesem Punkte aus und zu diesem Punkte hin.

Strümpells Zugeständniss macht einen Streit um Herbarts Metaphysik unnöthig. Wenn die Erfahrung ihre Begriffe aus sich berichtigt, und wenn es der Erfahrung nicht nothwendig ist; sich in Widersprüche zu verwickeln, — was streiten wir uns denn um die Widersprüche, um deren willen Herbart eine Wissenschaft gründet und um diese Wissenschaft selbst?

Gegen einen solchen Vertheidiger bedarf es nicht mehr des Nachweises, dass der Begriff des Seienden, der von Herbart zum Massstab des Widerspruchs genommen ist, unrichtig oder die Anwendung des Princips der Identität ungehörig sei.

Während hiernach Strümpell die Basis der Metaphysik, welche er verfechten will, im Stich lässt, steht Drobisch für sie ein. In demselben Sinne, wie wir Herbart auffassten, behauptet er, dass die Erfahrungsbegriffe widersprechend seien, weil sie theils mit dem Sein als absoluter Position in Conflict gerathen, theils durch ihre innere Natur das Princip der Identität verletzen.

In erster Beziehung verweist Drobisch auf eine frühere Erörterung (Zeitschrift XIV. S. 90). Aber wir finden dort nichts, was unserer Nachweisung entgegenträte. Denn diese ging dahin,[1]) dass aus der absoluten Position, welche nach Herbart das Sein ist, aus der Anerkennung des nicht Aufzuhebenden, nichts über die Beschaffenheit des Seienden, und überhaupt aus der formalen Bestimmung der Nothwendigkeit nichts über das Reale folge. Wenn Herbart aus der absoluten Setzung ableitet, dass dieser Begriff von dem Seienden Negation und Relation und darum Grössenbestimmungen ausschliesse und für dasselbe Einfachheit fordere: so wird

---

1) Monatsberichte. 1853. S. 661 ff. Historische Beiträge zur Philosophie. II. S. 321 ff.

umgekehrt von uns behauptet, dass zwischen der Erklärung des Seins als absoluter Position und der daraus gezogenen Folge eines beziehungslosen und nur durch Bejahung bestimmten, eines der Grösse entzogenen und nur einfachen Seins gar kein Zusammenhang bestehe.

Sehen wir zunächst auf die Auffassung der Vertheidiger. Strümpell hat für die Absolutheit der Setzung den Ursprung ihrer Erkenntniss, „die Anerkennung des nicht Aufzuhebenden,“ die Verneinung der Verneinung, verlassen, „obwohl Herbart sich dieser logischen Fassung bediene, um den Begriff selbst hervorspringen zu lassen,“ und liest auf seine Weise aus dem Zusammenhang eine richtigere Ableitung, als Herbart giebt, heraus (XXVII. 1. S. 19). Die absolute Setzung sei nicht gleich der Verneinung des contradictorischen Gegentheils, sondern die Marke dafür, dass man „die objectiven Naturen der Qualitäten“ beachte (also sogar im Pluralis, um das Einfache und Grössenlose herauszubringen?); es sei „die absolute Setzung eines Solchen, welches eben durch seine Beschaffenheit uns nöthige, es absolut zu setzen.“ Drobisch hinwieder behauptet das Gegentheil (Zeitschrift XIV. S. 90): diese Nöthigung sei keine solche Nothwendigkeit des Denkens, die von der Beschaffenheit des Gedachten ausgehe. Der Widerspruch zwischen Herbarts Vertretern bricht auch an diesem Punkt zu Tage.

Nachdem Drobisch an der von ihm angezogenen Stelle, an welcher er eine genügende Erklärung will gegeben haben, die absolute Position von dem blos willkürlichen Denken des Seienden unterschieden hat, fährt er fort: „Dass nun das absolut zu Setzende, die Qualität des Seienden nur einfach, affirmativ und quantitätslos zu denken ist, folgt aus dem Begriff der absoluten d. h. schlechthin beziehungslosen Position leicht und in aller Strenge.“ Wir sehen indessen unsers Theils weder die Leichtigkeit noch die Strenge der Folgerung ein.

Denn die absolute Position d. h. die für uns unbedingte und nur insofern beziehungslose Position ist nicht Setzung eines Beziehungslosen, eines solchen, welches, um gar keine Beziehungen in sich zu haben, Verneinungen und Grösse ausschliessen soll. Von welcher Art das sei, was nicht aufgehoben werden kann, das lässt sich aus dem nackten Begriff: es kann nicht aufgehoben werden, keineswegs erschliessen.

Gehen wir nun auf Herbart zurück. In der Metaphysik (II. §. 205.) sagt er: „Auf den ersten Blick führt der Begriff des Seins leicht zu der Meinung, als ob er gar nichts über die Qualität bestimme" — was unsere Meinung auch auf den zweiten und dritten Blick bleibt, wenn der Begriff des Seins, wie bei Herbart, nicht anderswoher stammt, als aus dem abstracten Begriff der Nothwendigkeit, aus der Unmöglichkeit aufzuheben. Herbart fährt indessen fort. „Unmittelbar klar ist zuvörderst, dass, wenn wir die absolute Position festhalten wollen, wir uns vor ihren Gegentheilen, den Negationen und Relationen, hüten müssen. Dass nun diese auf dem Boden der Erfahrung überall, gleich Fussangeln, versteckt liegen, weiss jeder, dem die Analyse der gemeinen Erfahrungsbegriffe einigermassen geläufig ist." Herbart zeigt dann weiter (§. 207.), dass in dem Sein als einem Mehrfachen das Eine ohne das Andere ungenügend und das Eine von dem Andern abhängig sein würde und daher, um den Fehler der Negation und Relation zu vermeiden, die Qualität des Seienden als schlechthin einfach gesetzt werden müsse. In dieser Stelle ist die ganze Schlusskette mit ihrem Gewicht an dem Einen festen Punkt der absoluten Position befestigt; aber dieser Punkt weicht und was daran gehängt ist, reisst ab. Denn man bemerkt leicht, dass der Begriff der absoluten Position nur durch eine Amphibolie so grosse Dinge trägt. Absolute Position heisst nach der

Ableitung: wir müssen setzen; das contradictorische Gegentheil ist aufzuheben. Nach dem, was daraus hergeholt wird, bedeutet indessen die absolute Position nicht diese Nöthigung, das Bejahte nicht zu verneinen, sondern vielmehr die Position eines in sich selbst Bejahten; die absolute Position bedeutet nicht mehr die Position „ohne den Vorbehalt einer Zurücknahme“ und insofern das Gegentheil einer relativen, sondern sie bedeutet die Position eines in sich selbst Beziehungslosen und darum Einfachen. So erhellt es von Neuem, dass bei Herbart der Begriff der absoluten Position, deutlich in seinem Ursprung, aber zweideutig in allem Gefolgerten, mehr will, als er kann. Ein schielender Begriff ist nicht geeignet der Metaphysik den geraden Weg zu zeigen.

Schon mehr als einmal hat der abstracte Begriff der Nothwendigkeit den speculativen Gedanken in die Irre geführt. Spinoza legte den Begriff des Nothwendigen seiner Betrachtung zum Grunde und leitet aus Gott als dem nothwendigen Wesen (cuius natura implicat contradictionem ut non existat) in weiterm Zusammenhang ab, dass er alles Sein sei und ausser ihm kein Sein.[1]) Herbart hingegen folgert aus demselben Begriff, dem Nothwendigen, das gesetzt werden muss, die absolute Position, die Position des verneinungslosen, beziehungslosen, grösselosen, einfachen Seins. Diese Zusammenstellung mag warnen; denn was entfernt sich sonst mehr von einander als Spinoza und Herbart? Schon gegen Spinoza muss es geltend gemacht werden, dass aus dem formalen Begriff des Nothwendigen weder das reale Prädicat alles Seins noch des vollkommensten Wesens folge.

Wenn Drobisch als consequenter Vertreter der formalen Logik auf den formalen Begriff der Nothwen-

---

1) Historische Beiträge zur Philosophie. 1855. II. S. 49. ff. Vgl. Spinoza epist. 39. 40. 41.

digkeit als den letzten besteht (S. 184), so darf er aus demselben um so weniger die reale Erkenntniss ziehen, dass das Seiende einfach sei und weder Verneinungen noch Grösse kenne.

Es ist die Streitfrage über den Begriff der Nothwendigkeit von einer solchen Bedeutung, dass sie über den Bestand oder den Fall jedes einzelnen Systems weit hinausgeht. Denn die Nothwendigkeit steht im Mittelpunkt aller Logik und Metaphysik. Die Nothwendigkeit ist das Ziel alles Erkennens und die Wissenschaft wird in demselben Masse aus Kenntnissen Wissenschaft, als sie Nothwendigkeit in sich trägt. Wenn man die Logik als Theorie der Wissenschaft und daher im Zusammenhang mit den zur Nothwendigkeit erhobenen Wissenschaften auffasst, so kann man die Grundfrage der Logik so stellen: wie bringt das Denken Nothwendigkeit hervor? Es fragt sich, ob zur Beantwortung derselben der formale Begriff der Nothwendigkeit, der Unmöglichkeit des contradictorischen Gegentheils, genüge.

Drobisch behauptet es (S. 185), aber die Sache selbst widerspricht. Allerdings giebt es keine doppelte Nothwendigkeit, eine formale und eine reale. Vielmehr geht die formale in letzter Quelle in die reale zurück, wie überhaupt das Logische seine Wurzeln in das Metaphysische hineintreibt.

Wenn die Nothwendigkeit lediglich als Unmöglichkeit des contradictorischen Gegentheils erklärt wird, so zeigt sich leicht, dass diese Erklärung, wenn sie ausgeführt werden soll, schon ein Nothwendiges voraussetzt, aus welchem die Unmöglichkeit erhelle; denn Unmöglichkeit ist Nothwendigkeit einer Verneinung und nicht die blosse Verneinung eines Möglichen. Soll A im Sinne der Definition nothwendig sein, so muss Nicht-A unmöglich sein d. h. verneint werden. Was hätte die Kraft und das Recht es zu verneinen, es sei denn, dass es

selbst nothwendig wäre? Wenn noch kein Nothwendiges gegeben ist oder vorausgesetzt wird, so ist mit dem Nothwendigen als der Unmöglichkeit des Gegentheils nichts anzufangen. Die indirecten Beweise des Euklides, welche die Unmöglichkeit eines Gegentheils darstellen, bringen den Einspruch zur Anschauung, welchen Grundsätze oder bewiesene Sätze, also eine erkannte Nothwendigkeit, gegen die Annahme des Gegentheils richten. Nur wo schon Nothwendiges feststeht, kann sich anderes so darauf stützen, dass sein Gegentheil von diesem Punkte aus als unmöglich eingesehen wird. Drobisch, welcher die Unmöglichkeit des contradictorischen Gegentheils als den eigentlichen und ursprünglichen Begriff des Nothwendigen aufrecht hält, sagt dagegen (S. 186 vgl. Drobisch Logik 1851 §. 58.): „die Erkenntniss der Nothwendigkeit sei überall die Erkenntniss der Unabänderlichkeit zufolge der Einsicht, dass jede Aenderung gleich bedeutend mit der Aufhebung des durch seinen Begriff gegebenen Wesens desjenigen sein würde, an dem die Aenderung versucht wird.“ Wenn man diese Erklärung der Nothwendigkeit zergliedert, so springt die darin stillschweigend vorausgesetzte Nothwendigkeit von selbst heraus. Denn das durch den Begriff gegebene Wesen ist das Nothwendige, mit welchem das Gegentheil einer andern nothwendigen Erkenntniss in Widerspruch treten würde. Der Begriff stellt an sich schon das Bildungsgesetz der Sache dar, ein durch das darin enthaltene Nothwendige gegen den Wechsel beharrendes Wesen. Aber die Erkenntniss der Nothwendigkeit soll überall die Anerkennung der Unabänderlichkeit sein. Es wird nicht geleugnet, dass dieser negative Ausdruck dem Nothwendigen angehöre; allein es fragt sich, ob ursprünglich als das Erzeugende oder als ein Eigenthümliches aus dem Ursprung folgend. Woher stammt denn, muss man fragen, die Anerkennung eines ersten Unabänderlichen?

Das Unabänderliche steht wie ein Fremdes dem erkennenden Geiste gegenüber und doch ist die Anerkennung sein eigen; er übt sie und wenn er sie nicht übte, so widerspräche er seiner eigenen Natur und zugleich der Natur der Sache. Die Anerkennung kann daher nur aus Principien entspringen, welche dem Geist und den Dingen, dem Subjectiven und Objectiven gemeinsam sind. Auf einen solchen Ursprung werden z. B. die Grundsätze der Geometrie, das ihr erste Nothwendige, zurückgehen müssen. Wenn es bei dem formalen Begriff sein Bewenden haben soll, so begreift sich kaum, wie der reale Inhalt, von aussen kommend, sich in diese Form füge und ihr nicht vielmehr als fremd widerstehe. Eine solche Vereinigung der Principien in den Gedanken und der Principien in den Dingen greift weiter als die Logik und hat darum selbst eine ethische Bedeutung, weil dieser Begriff der realen Nothwendigkeit eine Bedingung zur realen Freiheit in sich enthält. Denn wenn die Principien des uns Nothwendigen und des den Dingen Nothwendigen zusammengehen, so wird es dem Menschen möglich, die Nothwendigkeit der Dinge als seine eigene Vernunft zu erkennen und in der Unterordnung unter jene seine Freiheit zu vollziehen.

Wenn hiernach die formale Erklärung der Nothwendigkeit, Unmöglichkeit des contradictorischen Gegentheils, auf die Elemente zurückgeführt wird, welche sie voraussetzt: so vertieft sie sich von selbst in eine reale Untersuchung und es ist dieser Punkt einer der Oerter, an welchen die formale Logik ihrer Ungenüge überführt und zum Bewusstsein eines ihr innewohnenden metaphysischen Bedürfnisses gebracht werden kann.

Aber der Grundbegriff der herbartischen Metaphysik, das Sein aus dem formalen Begriff der Nothwendigkeit abgeleitet, kann, selbst wenn er richtig abgeleitet wäre, dies Bedürfniss nicht befriedigen. So weit wir

wenigstens Quellen der Anerkennung in der Wissenschaft, seien es die mathematischen oder ethischen Principien, aus welchen Nothwendigkeit fliesst, vor uns haben: so weit weisen sie anderswohin, als auf ein aller Beziehungen und aller Grösse entkleidetes einfaches Seiendes. Es ist ein Kunststück der Speculation, wenn man nach diesem gemachten Massstab Widersprüche misst und Widersprüche löst. Sind die Widersprüche nur Widersprüche für einen falschen Kanon, so werden es keine sein, und sind die Lösungen nur Lösungen nach eben demselben, so sind die Widersprüche, wenn sie da waren, ungelöst.

Es ist nicht dieses Ortes, eine genügendere metaphysische Betrachtung zu versuchen, da dies anderweitig geschehen ist und es sich zunächst um Herbarts Metaphysik und keines andern handelt.

Hiernach sind die Erfahrungsbegriffe an und für sich von den Widersprüchen frei, welche ihnen durch das Seiende als absolute Position aufgeheftet werden.

Andere Widersprüche sollen indessen tiefer sitzen; denn die allgemeinen Erfahrungsbegriffe sollen an und für sich, gleichsam sich selbst feindlich, dem Princip der Identität widersprechen, das freilich einst Aristoteles das sicherste von allen nannte. So widerspricht z. B. der Begriff des Grundes und der Folge darin sich selbst, dass die Folge, wie gezeigt wurde, mit dem Grunde identisch und nicht identisch ist, die Bewegung darin, dass das Bewegte zugleich an einem und demselben Orte ist und auch nicht ist. A kann nicht zugleich und in derselben Beziehung A und nicht A sein. A ist A und nicht nicht A. Niemand leugnet das Princip des Widerspruchs. Aber wir behaupten Grenzen seiner Anwendung, welche man bis dahin übersehen hat; und jene Widersprüche verschwinden, wenn man diese strengen Grenzen einhält.

Das Princip der Identität erscheint beim Aristoteles, welcher es zuerst mit dem Bewusstsein der für die Logik

principiellen Bedeutung ausspricht, in einer doppelten Fassung, einmal, indem es die Uebereinstimmung des Behauptenden mit sich selbst, und dann indem es eine Uebereinstimmung des Dinges mit sich fordert.[1]) In der ersten lautet es so: es ist unmöglich, dass dasselbige zugleich bejahet und verneint werde, in der zweiten: es ist unmöglich, dass demselbigen in derselbigen Hinsicht dasselbige zugleich zukomme und nicht zukomme. Wie die Logik der Wissenschaft aus der Dialektik des Streitgesprächs entstanden ist, so hat jene erste Fassung noch die offenbare Richtung in sich, den Streitenden zu überführen, ihn aus seinen eigenen Behauptungen, seinen Bejahungen und Verneinungen zu widerlegen und im Dilemma des Widerspruchs zu entwaffnen. Indessen hat diese Uebereinstimmung des Redenden mit sich selbst einen tiefern Grund. Seine Behauptung macht Anspruch auf Wahrheit und die Wahrheit soll mit sich selbst übereinstimmen; das Wahre wird als das Nothwendige gedacht, was jede Zumuthung der Verneinung abwehrt. Wer sich selbst widerspricht, macht die Nothwendigkeit seiner Behauptungen, deren Anerkennung er fordert, unmöglich. In der zweiten Fassung, der scheinbar rein sachlichen, liegt dieselbe Nothwendigkeit, welche, wie gezeigt wurde, in eine Gemeinschaft des Denkens mit der Sache zurückgeht, dem Ausdruck oder wenigstens der richtigen Anwendung zum Grunde. Was einem Dinge in einer Hinsicht zukommt, dessen Verneinung kann ihm nicht in derselben Hinsicht zukommen. Das Ding ist in den Begriff erhoben, wenn davon die Rede ist, ob ihm eine Aussage zukomme oder nicht; und wenn nicht schon die Nothwendigkeit einer Aussage vorliegt, so entsteht in dem Versuch, dieselbe Aussage in der-

---

1) Vgl. elementa log. Aristot. ed. V. 1862. zu §. 9. und logische Untersuchungen. 2te Aufl. I. S. 31 ff.

selben Hinsicht zu bejahen und zu verneinen, nur ein Schwanken, nur ein Zweifel, welche von beiden Aussagen, die bejahende oder verneinende, solle gesetzt werden, aber es kommt nichts heraus; und selbst der Zweifel stützt sich auf die Voraussetzung, dass beide nothwendig sein wollen. Wo Aristoteles (in der Metaphysik IV., 3—7) das Princip der Identität erörtert und den Widerspruch scharf hervorhebt, der dann entstehen würde, wenn man es verliesse oder aufgäbe: da sucht er zu zeigen, dass die Erkenntniss ohne dies Princip mit ihren tiefsten Ansprüchen zerfallen und sich entzweien würde. Es gäbe, sagt er, ohne dies Princip nichts Festes und Gewisses für die Erkenntniss; es gäbe kein begrenztes Allgemeines, ohne welches das Denken aufhört; es würde die Wahrheit zu etwas, was davon flöge; es gäbe keine Einheit, worauf doch das Denken hingeht. Indessen alle diese Bestimmungen, das Feste und Bleibende, das Allgemeine und Eine sind vom Nothwendigen gehalten und getragen; sie fliessen von diesem Ursprung aus und gehen in diesen Ursprung zurück, so dass alle Gründe und Folgerungen, mit welchen Aristoteles den das Princip Leugnenden überführt, nicht neben einander stehen, wie Aristoteles sie neben einander stellt, sondern bei tieferer Untersuchung von dem Einen Grunde und der Einen Folgerung abhängen, welche Aristoteles als eine einzelne unter vielen aufführt, wenn er sagt (IV. 6. p. 1010 b 28): „es würde kein Nothwendiges geben, denn das Nothwendige kann sich nicht anders und anders verhalten; folglich wenn es etwas Nothwendiges giebt, so wird es sich nicht so und auch nicht so verhalten.“

Man muss nach Obigem weiter gehen. Es muss nicht blos das Nothwendige als mit sich identisch, sondern auch die Forderung der Identität als Ausfluss des Nothwendigen oder des Anspruchs auf Nothwendigkeit anerkannt werden. Es zeigt sich dies in der wissenschaft-

lichen Anwendung des Princips der Identität. Mit dem ersten Theil seiner Formel: „A ist A und A ist nicht nicht-A," lässt sich nichts anfangen; denn „A ist A" dreht sich nur um sich selbst herum; aber der zweite Theil „A ist nicht nicht-A"; „es lässt sich nicht dasselbe in derselben Hinsicht bejahen und verneinen," ist ergiebiger. In dem indirecten Beweise dient er um das Unmögliche des contradictorischen Gegentheils dadurch darzuthun, dass das erkannte Nothwendige sich gegen die Consequenz des angenommenen Gegentheils geltend macht. Hier ist das Princip als ein Glied thätig, um das Nothwendige darzuthun, und zwar ein neues Nothwendiges auf dem Grunde des alten, das die andringende Zumuthung jener Annahme anders zu sein, als es ist, zurückweist. In der Dialektik, wie sie Aristoteles bestimmte und übte, handelt es sich darum, die Vorstellungen, welche gemeinhin über einen Gegenstand gelten, in ihre Folgen hinauszutreiben; und die Widersprüche, welche sich in diesem Verfahren ergeben, sind ein Anzeichen, dass die Nothwendigkeit fehlt, welche doch die Behauptungen ansprachen. Die Begriffe, welche nothwendig sein wollen, geben auf diesem Wege ihre Blösse kund, weil ihre Folgen in einem Widerspruch mit ihrem Wesen oder mit einem andern Nothwendigen stehen. Diese Dialektik macht daher kritisch, indem die Widersprüche, welche sie aufzeigt, eine Vorstellung entweder aufzugeben oder bald zu erweitern bald einzuschränken nöthigen. Wenn die Naturwissenschaft den beobachteten Thatsachen, welche die nothwendigen Folgen eines zunächst unbekannten Grundes sind, den erdachten Grund gegenüber stellt: so verlangt sie, dass der gedachte Grund, der, wie jeder Grund, nothwendig sein will, jene beobachteten Thatsachen als Folgen entwerfe und in seinen Folgen decke. Der Grund mit seiner hypothetischen Nothwendigkeit muss sich in der Entwicklung mit der Nothwendigkeit der Thatsachen,

welche seine Folgen sein sollen, vergleichen und messen. Der Widerspruch, der sich dabei ergeben kann, und, falls er Bestand hat, den Grund zurückzunehmen zwingt, entnimmt auch in dieser Anwendung seine zwingende Kraft von dem in den Thatsachen vorausgesetzten Nothwendigen, welches mit sich identisch beharrt. In allen diesen Fällen lässt der Widerspruch das Falsche erkennen, indem das Nothwendige sich selbst behauptet.

Das Wahre will nothwendig, das Nothwendige mit sich identisch sein und daher ist, was einem Nothwendigen widerspricht, nicht wahr. Es ist diese Uebereinstimmung mit sich selbst nur der formale Charakter des Wahren, welcher über den Inhalt des Wahren nichts aussagt. Daher mag auch das Unwahre z. B. das Mährchen und selbst die Lüge, um sich den Schein des Wahren zu geben, dahin streben, mit sich selbst übereinzustimmen; aber es wird durch den Widerspruch mit anderm Nothwendigen in seiner Natur erkannt. Das Wahre ist mit sich identisch, aber nicht alles mit sich Identische ist wahr.

Das Princip der Identität ist hiernach die Selbsterhaltung des Nothwendigen; es hat erst da Sinn, wo Nothwendiges erkannt ist oder vorausgesetzt wird, und hat vor ihm keine Anwendung. Wird ein erstes Nothwendiges gesetzt, z. B. die Axiome und Postulate im Euklides, so duldet das Princip der Identität, die Selbstbehauptung des Nothwendigen, keinen aufstrebenden Begriff, welcher ihm widerstritte. Aber was das erste Nothwendige sei, welchen Inhalt es habe, das liegt vor dem Bereich seiner Sphäre. So wenig also als der formale Begriff des Nothwendigen, die Unmöglichkeit des Gegentheils, das erste Nothwendige erreicht, weil er es vielmehr voraussetzt und hinter sich hat: so wenig das Princip der Identität, das selbst ein Theil jenes Begriffes ist, inwiefern es im indirecten Beweis mitwirkt. Gesetzt nun, dass es letzte Begriffe der Erfahrung gäbe, welche

ein solches erstes Nothwendiges sind, ein Ursprüngliches, welches in den Erscheinungen noch durchwirkt, ein Ursprüngliches, woraus das übrige Nothwendige als ein Abgeleitetes herfliesst: so kann für sie das Princip der Identität, so lange es nicht übergreift und keine unbewiesene Norm unterschiebt, kein Mass des Möglichen oder Unmöglichen abgeben. Wenn daher z. B. die Causalität, die Bewegung — und beide hangen vielleicht auf das Engste zusammen — das erste Nothwendige sind: so ist zwar ihre Natur zu untersuchen und darzulegen, aber das Princip der Identität, welches erst mit dem anerkannten Nothwendigen seine Herrschaft beginnt, darf sich in sie nicht eindrängen, um sie zu entzweien.

Strümpell hat diesen zweiten entscheidenden Punkt, den Werth des Princips der Identität in seiner Anwendung, gar nicht beachtet. Drobisch hingegen verweist auf seine Logik, in welcher jedoch das Princip der Identität unbegrenzt gilt und die Frage über den Ursprung und die Grenzen seiner Anwendung so wenig aufgeworfen wird, als in der bisherigen Logik überhaupt.

Es erhellt von Neuem, dass alles darauf ankommt, was das erste Nothwendige ist, das Ursprüngliche, was aus sich einleuchtet; es erhellt von Neuem, dass der reale Begriff des Nothwendigen die erste Frage der Metaphysik sei; denn er setzt den formalen Begriff — die Unmöglichkeit des Gegentheils — sammt dem Princip der Identität erst in Bewegung. Wer, wie Herbart thut, mit dem formalen Begriff beginnt und daraus den realen fassen will, stellt die Genesis auf den Kopf und verfehlt dadurch das Ziel. In diesem Fehler liegt das Vergebliche des Unternehmens. Es werden Widersprüche gemacht, die nicht da sind, Widersprüche, welche nur nach einem falschen Kanon (dem künstlichen Begriff des Seins) oder der falschen Anwendung eines richtigen Princips (des Gesetzes der Identität) zum Vorschein

kommen, und welche, wie weiter zu beweisen steht, so lange diese beiden Massstäbe angelegt und festgehalten werden, trotz aller metaphysichen Arbeit Herbarts nicht verschwinden.

Dies führt auf die zweite Thesis. Nach dem im Obigen gegen die Einwürfe behaupteten und bestätigten Satze: die von Herbart in den allgemeinen Erfahrungsbegriffen bezeichneten Widersprüche sind keine Widersprüche, folgt der zweite: *wären sie wirklich Widersprüche, so wären sie* in seiner Metaphysik *nicht gelöst*[1]).

Es wurde diese Behauptung an Herbarts Begriff vom wirklichen Geschehen nachgewiesen. Die Realen bleiben sich gleich, sagt Herbart seiner Auffassung des Seienden gemäss, und erhalten sich selbst und doch *erscheint* die Veränderung. Jedes Wesen ist an sich von einfacher Qualität; aber die vielen Qualitäten lassen sich vielfach vergleichen, jede mit allen übrigen. In dem Verhältnisse der Qualitäten zu einander tritt dadurch eine Negation hervor. Das wirkliche Geschehen ist nun nichts anders als ein Bestehen wider die Negation; die affirmative Selbsterhaltung ist darin eine Negation der Negation. Indem die entgegengesetzten Qualitäten, wie positive und negative Grössen, wie + und —, zusammentreffen, erhält jede ihr Wesen dadurch, dass sie sich einander aufheben. Das Seiende bleibt also sich gleich, obwol dem fremden Zuschauer Veränderung erscheint. Wenn $A = \alpha + \beta$ mit $C = p - \beta$ zusammen ist, so entsteht $A + C = \alpha + p$. Es ist ein Neues für den Beobachter, der, die einfachen Qualitäten nicht kennend, in die verschiedenen Relationen von A und C verwickelt

---

1) Monatsberichte. Novbr. 1853 S. 670 ff. Historische Beiträge zur Philosophie. 1855. II. S. 334 ff.

ist. Aber das Seiende selbst ist dem Gesetze der Identität gemäss sich selbst gleich geblieben.

Hiergegen wurde gezeigt, dass diese ganze Erklärung, bestimmt den Widerspruch aus der Veränderung wegzuschaffen, die Veränderung in der Form der Bewegung in sich enthält, und dass also der Widerspruch, wenn er einer ist, sitzen bleibt, wo er sitzt.

Es wurde gezeigt, dass abgesehen von der Theorie der Realen, welche nicht zugegeben werden kann, die Analogie der positiven und negativen Grösse auf Bewegung im Raum und auf Zeit im Ursprung der Zahl führe, und vorzüglich, dass der Begriff des Zusammen, in welchem jedes der Realen wider die Negation besteht, ohne die Bewegung, welche aus dem Nichtzusammen das Zusammen schafft, nicht zu denken sei.

Sehen wir wiederum zunächst, wie sich in diesem Punkt, in welchem sich Herbarts Metaphysik durch sich selbst widerlegt, die beiden Vertheidiger unter einander verhalten. Auch hier ist der Unterschied charakteristisch. Drobisch erkennt stillschweigend an, dass die Streitpunkte richtig gestellt sind, und als philosophischer Mathematiker führt er die Frage aus dem allgemeinen Gebiete des Geschehens in den Begriff des Stetigen über, wo es sich in verwandter Weise um das Zusammen und um die Bewegung handelt. Strümpell dagegen rührt an sorgfältig von Herbart überlegten Begriffen. So nennt er den anschaulich gewählten, die ganze Erklärung des Geschehens beherschenden Begriff der Selbsterhaltung eine unglückliche Wahl des Ausdrucks; er behauptet ferner, dass der Vergleich mit den positiven und negativen Grössen, welcher doch das sich identisch erhaltende Wesen mit der dem Beobachter erscheinenden Veränderung allein vermittelt, gar kein Ernst sei, und er scheint sich z. B. nicht zu erinnern, dass Herbart sogar noch in der praktischen Philosophie (S. 138 ff.) (so sehr ist

es ihm mit dem Vergleiche Ernst) die Idee der Billigkeit unter dieselbe Analogie fasst. Strümpell hält endlich den Begriff des wirklichen Geschehens für so ungenügend, dass die Entstehung „eines primitiven Ereignisses" nicht ohne den Rest eines dunkeln Punktes daraus könne abgeleitet werden (XXVII. 2. S. 188). Hiernach hat auch an dieser Stelle die befreundete Schule Herbarts viel mit ihm auszumachen, aber der Gegner wenig oder nichts.

Drobisch synechologische Untersuchungen sind in mancher Beziehung belehrend. Aber es liegt vieles darin ausserhalb der Streitfrage. Wenn wir unsers Theils den Standpunkt von Herbarts Metaphysik anfechten, so müssen wir es der Schule Herbarts überlassen, wie weit sie die Lücke, welche in Herbarts Synechologie liegen soll und die Ausfüllung derselben anerkenne, welche im Geiste Herbarts versucht wird (XXVI. 1. S. 22), indem zu dem Zweck, um für die Stetigkeit der Bewegung und der Zeit in gleicher Weise einen Erklärungsgrund zu finden, wie für die Stetigkeit des Raums, dem intelligibeln Raume Herbarts eine intelligible Bewegung und eine intelligible Zeit zur Seite gesetzt werden, welche bei ihm nicht vorkommen. Wir übergehen kleinere Differenzen zwischen Drobisch und Herbart, welche wir hervorheben könnten, und behalten allein die Frage im Auge, welche uns beschäftigt, ob Herbart nach den Ergebnissen dieser Untersuchung die Widersprüche wirklich löste, welche er in den Erfahrungsbegriffen behauptete, sofern man die Lösung nach demselben Massstab misst, nach welchem er die Widersprüche herausfand. Wir stellten dies in Abrede — und Drobisch muss am Ende dasselbe zugestehen. Wenn er auch den Widerspruch, der gleich „einem düstern Verhängniss, dem sich unser denkendes Erkennen nicht entziehen kann" (XXVI. 1. S. 25), ungelöst zurückbleibt, an einem andern Punkte,

nämlich im Begriff des Stetigen und nicht unmittelbar im Begriff der Bewegung, einräumt: im Grunde ist diese Vertheidigung eine Verstärkung des Angriffs und sie wirft auf das Vergebliche in den Prämissen und in den Consequenzen der herbartischen Metaphysik, sie wirft vorwärts und rückwärts ein um so helleres Licht, als wir es dem Vertreter selbst verdanken. Ueberdies würde es sich zeigen lassen, dass der aufgestellte Widerspruch im Begriff des Stetigen und im Begriff der Bewegung an sich einer und derselbe ist. Wenn wir, wie Drobisch thut, den Begriff des Stetigen als den ersten nehmen, so fassen wir das als ein schon Gegebenes, als ein insofern Fertiges, in der Ruhe auf, was die constructive Bewegung erst hervorbringt und im Werden erzeugt. „Alle Veränderung wird von Herbart," heisst es (S. 18), „auf einen durch Bewegung vermittelten Wechsel des Zusammenseins der Realen zurückgeführt." Wenn wir nicht irren, so hat hierin der Vertheidiger für die Stellung, welche er behauptet, schon zu viel zugestanden; denn in der Bewegung hat Herbart immer das anschaulichste Beispiel des in den Erfahrungsbegriffen steckenden Widerspruchs gesehen. Das Zusammen und Nichtzusammen der Realen wurde überhaupt erdacht, um der Bewegung los zu werden, und einer unserer Einwände richtete sich wesentlich dahin, dass sowol in der Vorstellung als im Wirklichen der Wechsel des Zusammen und Nicht-zusammen nur durch den Uebergang der Bewegung möglich werde, und dass daher in der vorgeschlagenen Entfernung des Widerspruchs, in dem die Veränderung ersetzenden Begriff, dem Wechsel des Zusammen und Nicht-zusammen der Realen, die Bewegung zwar versteckt werde, aber als Widerspruch hängen bleibe. „Nur das Stetige in der Bewegung," heisst es weiter (S. 18), „ist das, was an ihrem Begriff noch als Problem übrig bleibt. Dieses bezieht sich aber hier nicht

mehr blos auf räumliche, sondern zugleich auf zeitliche Verhältnisse. In der erstern Hinsicht ist die Bewegung der stetige Uebergang von einem Orte zu einem andern. Sie ist nicht blos Versetzung aus dem ersten Ort in einen beliebig nahe liegenden zweiten, sondern es soll auch nie an einem zwischenliegenden dritten Ort fehlen, in dem das Bewegte zuvor sei, ehe es aus dem ersten in den zweiten kommt. Damit geräth man nun entweder in eine unendliche Reihe von Versetzungen, von Sprüngen, deren keiner klein genug ist, um für den ersten gelten zu können, der bekannte zenonische Einwurf gegen die Möglichkeit der Bewegung; oder man denkt sich den Anfang der Bewegung als eine unendlich kleine Versetzung des Bewegten, wo dann der Widerspruch im Unendlichkleinen liegt, und zu der kleinsten endlichen Ortsveränderung eine unendliche Zahl solcher Versetzungen, für doppelt, dreifach, viermal so grosse eine doppelt, dreifach, vierfach unendliche Zahl von Versetzungen nöthig ist u. s. f.“ In diesen Worten wird der zurückgebliebene Widerspruch deutlich anerkannt und derselbe Widerspruch bleibt in dem noch angefügten Versuch (S. 19), „den Ort des Uebergangs als einen solchen aufzufassen, der mit dem nächst vorhergehenden und nächst folgenden etwas Gemeinschaftliches hat.“ Zu welchem Ende das Bewegte als ein zwar „einfacher, aber theilbarer (!) metaphysischer Punkt“ gefasst wird, „denn der Stellvertreter des einfachen Realen sei der metaphysische Punkt.“ Sind nun zwei solche Punkte unvollkommen zusammen, so stellt der zweite den Ort des Uebergangs von dem ersten zu einem dritten dar, der mit dem zweiten ebenfalls unvollkommen zusammen ist, aber ganz ausserhalb des ersten liegt. Die Versetzung des Bewegten aus dem ersten Ort in den mit diesem verketteten zweiten, aus diesem in den wieder mit ihm verketteten dritten u. s. f. wäre dann die Bewegung.

Man kann diese Versetzungen nicht Sprünge nennen, denn es fehlt der leere Zwischenraum, der übersprungen würde, wenn gleich noch unzählig viele Zwischenlagen denkbar sind. Eine solche Versetzung müsste nun als das Element der Bewegung angesehen werden, und der Bruchtheil des Aneinander, der die Lage zweier solcher verketteten Orte ausdrückt, bestimmt die Grösse der Geschwindigkeit der Bewegung.“ Wir wollen in dieser letzten Auffassung des Stetigen kein Gewicht darauf legen, dass zunächst die Wörter der Sprache allenthalben die Bewegung, wenn das Stetige erklärt werden soll, in der Erklärung wiederum kund geben. Die Wörter: Versetzung des Bewegten, Verkettung der Oerter tragen die Anschauung der Bewegung in sich und selbst die „Sprünge,“ die das Gegentheil der stetigen Bewegung ausdrücken sollen, sind, der Anschauung zurückgegeben, stetige Bewegungen, welche nur durch einen Umweg das directe Continuum vermeiden und dadurch für dieses eine Unterbrechung darstellen. Es ist diese Wahrnehmung nur ein psychologisches Anzeichen, dass die constructive Bewegung dem menschlichen Geiste eine selbst in dem Begriff ihres Gegentheils unumgängliche und darum allgemeine und ursprüngliche Bedingung ist. Indessen bietet der Begriff der Sache dieselbe Schwierigkeit. Ein metaphysischer Punkt, der als einfach, aber doch als theilbar gedacht werden soll, setzt schon das Stetige und da alles Theilen nur durch Bewegung zu Stande kommt, die Bewegung voraus und das unvollkommene Aneinander ist gar nicht denkbar, wenn das Aneinander, in welchem der strenge Zusammenhang des sich einander Berührenden gedacht wird, nicht zugleich als ausser einander bestimmt wird. Das unvollkommene Aneinander ist nur dadurch unvollkommen, dass es aus einander gerückt und das in der Berührung Begriffene von einander bewegt ist. Das

Stetige, das erklärt werden soll, wird der Erklärer nicht los, wie er selbst einräumt. „Das Stetige ist nicht völlig beseitigt oder aus einem Nichtstetigen abgeleitet, sondern es ist ihm nur ein engerer Spielraum angewiesen, innerhalb dessen es, wenn auch latent, immer noch vorhanden bleibt.“ Aber genau genommen, wird er die Bewegung nicht los, welche selbst das Stetige erzeugt.

In der That kommt Drobisch im Endergebniss, indem er die herbartische Metaphysik durch einen Begriff ergänzt, der Bewegung nahe. „Der Begriff des Uebergangs,“ sagt er (S. 32), „von einem äussern und innern Zustand des Realen zu einem andern ist nichts anders als der Begriff der reinen oder absoluten Veränderung. Die durch die Erfahrung gegebene, die empirische Veränderung ist nur insoweit eine Thatsache, als zwei für identisch geltende Gegenstände doch nicht völlig identisch erscheinen.“ „Die einfachste Annahme ist immerhin die, welche dem Begriffe der Veränderung wirklich zum Grunde liegt, dass nämlich ein und dasselbe Object der gemeinsame Träger der successiven Erscheinungen und deren Verschiedenheit die Folge von verschiedenen Relationen sei, in welche das Object kommen kann. Dieser Wechsel der Relationen führt aber in letzter Instanz auf die stetige Veränderung, die entweder Ortsveränderung, Bewegung ist, oder in adaequater Weise durch diese anschaulich werden kann. Wir nennen daher diese der empirischen zum Grunde liegende Veränderung reine, oder auch absolute, weil die empirische sie zur letzten Voraussetzung hat, sich als relative auf sie bezieht.“ Dieser Begriff wird nun dahin bestimmt (S. 33), dass er eine „nothwendige Voraussetzung ist, ohne welche es unmöglich sein würde, zu einer vollständigen Zusammenfassung des Gegebenen zu gelangen,“ ein „als Bedingung der Erreichbarkeit eines gewollten Zweckes“ „gültiger Be-

griff.“ „Sein innerer Widerspruch lässt sich nicht beseitigen; denn jeder Versuch dieser Art entzieht dem Begriff seine Reinheit, endigt mit einer Halbheit, durch welche immer wieder die strenge Forderung der stetigen, reinen absoluten Veränderung als nothwendige Ergänzung hindurchbricht.“

Drobisch hat ausdrücklich erklärt (S. 36), dass dieser Begriff der reinen Veränderung, welcher nun für die Metaphysik als die zweite nothwendige Grenzbestimmung zu der ersten und ursprünglichen des reinen Seins hinzugethan wird, nicht das Princip der constructiven Bewegung sei, welches, in den „logischen Untersuchungen“ behauptet und ausgeführt, zuerst den Streit gegen Herbarts Synechologie und die Grundbegriffe der herbartischen Metaphysik erregte (Logische Untersuchungen, 2te Aufl. I. S. 173 ff.). Ohne Frage bleibt ein merklicher Unterschied bestehen. Aber der unbefangene Leser, der Zuschauer der streitenden Parteien, wird vielleicht gern bemerken, dass selten in metaphysischen Fragen der bestrittene Standpunkt dem Bestreitenden so nahe gerückt und dadurch eine künftige Verständigung so angenähert wurde.

Ueber den Unterschied möge der Leser entscheiden. Das neue Herbart ergänzende Princip ist der Begriff der reinen Veränderung als ein „Grenzbegriff,“ den das Denken zum Zwecke der Herstellung eines vollständigen Gedankenzusammenhangs des Gegebenen bilden und trotz seines Widerspruchs festhalten muss;“ denn „der Widerspruch ist das Kennzeichen der Grenze des Denkens.“ Wir können uns dagegen eine „reine Veränderung,“ welche nur ein leeres Abstractum ist, gar nicht denken, es sei denn dass wir die constructive Bewegung unterschieben. Die reine Veränderung besagt nichts; zumal Herbarts reines Sein keine Qualität hat, welche sich verändern kann. Die constructive Bewegung hingegen

hat darin ihre grosse Bedeutung, dass sie, wie z. B. in der Erzeugung geometrischer Gestalten, vom Denken geübt wird und als der Ursprung des Bildes das Denken in die Anschauung führt. Sie hat darin ihre ausgedehnte Macht und ihre Bewährung, dass sie psychologisch die Voraussetzung aller sinnlichen Wahrnehmung ist, indem sie, mitten im leidenden Eindruck das geistig Thätige, die Formen der Aussenwelt dem Geiste als Bilder aneignet. Sie hat endlich die wichtige Bestimmung, den Begriff des Geistes, insbesondere den Zweck, welcher der Bewegung die Richtung giebt, zu entwerfen und seine Verwirklichung möglich zu machen. Selbst geistig, wie nachgewiesen wurde, ist sie das thätige Mittelglied zwischen der geistigen und sinnlichen, der idealen und realen Welt. Lässt sich dasselbe von der nun für Herbart gefundenen Ergänzung sagen, von der „reinen Veränderung?" Die reine Veränderung, aus den empirischen Wahrnehmungen herausgezogen, erzeugt als reine Veränderung kein Bild; es lässt sich mit ihr nichts anfangen, so wenig als mit dem andern Grenzbegriff, dem reinen Sein. Die Zergliederung hat auf sie geführt, aber, wenn wir nicht irren, so ist die reine Veränderung, wie das, was man nur durch zergliedernde Anatomie findet, todt, und kein thätiges Element. Es wird darauf ein Gewicht gelegt, dass dieser Grenzbegriff der reinen Veränderung dem Denken als solchem und nicht dem Realen angehört. „Wir müssen mit Herbart," sagt Drobisch (S. 35), „den ganzen Apparat des zusammenfassenden Denkens dem Realen gegenüber als objectiven Schein bezeichnen; aber es ist kein Schein, mit dem sich das Reale umgiebt, der von diesem ausgeht, und hinter dem wir etwas dem Schein als solchem entsprechendes Reales zu suchen hätten; vielmehr ist es ein Schein, den das denkende Subject setzt, producirt, und mit dem dieses das Reale umgiebt, um zu seinem Zweck, dem der

vollständigen Zusammenfassung des Gegebenen zu gelangen.“ Das Princip der constructiven Bewegung will mehr. So weit die Bedeutung der Formen reicht, sei es im Geiste, sei es in den Dingen, so weit reicht seine Bedeutung, indem es im Geiste für die Dinge Formen vorbildet und für den Geist aus den Dingen Formen nachbildet. Ohne eine solche vermittelnde Thätigkeit, als welche wir, bis eine andere, eine tiefere und herschendere, nachgewiesen ist, die Bewegung ansprechen, käme auch das „zusammenfassende Denken,“ für welches die „reine Veränderung“ gefordert ist, nimmer zu Stande. Wenn das zusammenfassende Denken nichts hat, was es mit den Dingen theilt, und mithin nichts, wodurch es in die Dinge eindringt, nichts, wodurch es die Formen der Dinge in sich aufnimmt, und durch das Princip der reinen Veränderung hat es nichts von diesem Allen: so arbeitet das zusammenfassende Denken nicht viel anders als die leere Hand, die, zusammenfassend, nur die entweichende Luft zusammenfasst; aber nicht wie die Hand, mit welcher Aristoteles den Verstand verglich, damit, gleich wie die Hand das Werkzeug der Werkzeuge d. h. das alle Werkzeuge verwendende Werkzeug ist, der Verstand die Form der Formen d. h. die alle sinnliche Formen verwendende und beherschende Form sei. Aus der erzeugenden Bewegung gehen mathematische Gesetze hervor, welchen sich, wo sie angewandt werden, die gegebenen Dinge fügen, und welche daher ihrer Quelle einen andern Werth geben, als objectiver Schein zu heissen.

Nebenbei erhellt aus dem Gesagten, wie unrichtig die Auffassung ist, dass in den „logischen Untersuchungen“ das Denken der Anschauung als einer höhern Erkenntnissquelle untergeordnet wird (S. 36); denn das Umgekehrte liegt zu Tage. In der constructiven Bewegung, dem Principe der Anschauung, ist die Richtung

des Denkens, welche in das sinnlich Viele geht, bezeichnet worden; aber es ist dabei immer hervorgehoben, dass sie sich der andern Richtung des Denkens, welche, auf die Einheit gehend, im Zwecke, dem Grunde des Idealen, am tiefsten gefasst ist, unterordne, ja es ist gezeigt, wie sie sich ihm füge und fügen könne. Sollte endlich der Vorwurf ernstlich gemeint sein, dass in der constructiven Bewegung das Denken nur einem blinden Factum unterworfen werde? oder sollte wirklich die aus den empirischen Veränderungen leicht herausgezogene reine Veränderung speculativer sein, als das von Neuem des Empirismus geziehene Princip der constructiven Bewegung?

So hat sich denn in der neuen Untersuchung von Drobisch bestätigt, was im zweiten Satz behauptet wurde. Der von Herbart aufgestellte Widerspruch, wenn anders ein Widerspruch, ist in der metaphysischen Behandlung nicht weggeschafft worden. Die reine Veränderung, welche für den ergänzenden zweiten Grenzbegriff erklärt wird, behält ihn an sich und in sich. Es ist indessen diese Ergänzung, wenn wir sie mit der strengen gegen den Widerspruch gerichteten Absicht der herbartischen Metaphysik messen, vielmehr eine Entzweiung. Und will Drobisch bei diesem von ihm in der reinen Veränderung anerkannten Widerspruch noch von der „vollen Wahrheit des mit sich selbst einstimmigen Denkens" reden (S. 36): so muss er entweder das Auge gegen den Widerspruch zumachen oder er muss einen Schritt weiter thun, und, eingehend in unsern ersten Satz, nachzuweisen suchen, dass es kein Widerspruch ist.

Endlich wurde von uns in einem dritten Satz behauptet, wären die von Herbart bezeichneten Widersprüche wirklich Widersprüche und wären sie gelöst, so blieben andere und grössere un-

gelöst; und der Beweis wurde an dem Begriff des Zweckes geführt, welcher bei seiner eigenthümlichen aus der künftigen Wirkung die Ursache bestimmenden Natur selbst dann nicht begriffen wäre, wenn die in der Causalität gefundenen Widersprüche durch den Begriff des wirklichen Geschehens sich hätten wegschaffen lassen. Es wurde nachgewiesen, dass der innere Zweck, der Positives wolle und das positive Wesen des Organischen wirke, aus Herbarts wirklichem Geschehen, welches nur wider die Negation bestehe und nur gegen die äussere Relation sich selbst erhalte, nicht verstanden werden könne. In demselben Masse als Herbart in einigen Stellen seiner Schriften der Betrachtung der innern Zweckmässigkeit im Bereiche der Erfahrung eine besondere Bedeutung zugesprochen, und darauf selbst den Glauben an die Vorsehung gebauet hat, in demselben Masse ferner als der Begriff des Organischen, der in dem real gewordenen innern Zwecke wurzelt, die ideale Thatsache der Natur ist, in demselben Masse als er selbst dem Ethischen, wenn man es tiefer gründet, als in ästhetischen Ideen, als in der Analogie von Consonanzen und harmonischen Verhältnissen, zur nothwendigen Grundlage dient: in demselben Masse ist dieser Mangel empfindlich.

Es ist charakteristisch, wie sich beide Vertreter Herbarts zu diesem Einwurf verhalten. Drobisch, der zunächst in seinen synechologischen Untersuchungen einem andern Gedankenzuge folgt, erinnert, wenn es sich darum handle, die teleologische Betrachtung durchzuführen, an die Grenzen unsers Wissens und Könnens. Strümpell glaubt sie dagegen mit den herbartischen Principien begreifen zu können (XXVII. 2. S. 164. S. 167), und zwar dergestalt, dass „der aus unsern dürftigen" (mechanischen) „Praemissen gefolgerte Weltursprung nicht genüge und sich die Gesammtheit der

Bedingungen in dem Gedanken zusammenschliesse: die Welt, wie sie ist und fortbesteht, ist eine That Gottes" (S. 191).

Wenn wir nicht irren, so bleibt in diesem Gegensatz Drobisch der Meinung Herbarts treu. Denn Herbart sagt in der Metaphysik (II. S. VII. vgl. S. 106) ohne Rückhalt: „Die Teleologie beruht auf unmittelbar gegebenen Formen der Erfahrung. Können wir diese Formen nicht ebenso bestimmt, wie die übrigen, als wissenschaftliche Principien bearbeiten und benutzen: so müssen wir deshalb unsere menschliche Beschränktheit bedauern." „Die Zweckmässigkeit der Organismen bleibt immerfort das unberührte Geheimniss, wozu uns der Schlüssel nicht auf dem Wege des Wissens kann gegeben werden".

Strümpell indessen kommt dem Gegner entgegen, indem er zwar um Widersprüche, welche auf dem Gebiete des Zweckes zu lösen wären, wenig bekümmert ist, aber die Metaphysik, welche in Herbarts Schriften vorliegt, für ein blosses „Bruchstück" erklärt (XXVII. 2. S. 164) und zur Ergänzung des Zweckbegriffs Anstalt macht.

Wir lassen uns an dem Zugeständnisse genügen, welches darin liegt, dass Herbarts geschlossenes und schon früh (1808) in den „Hauptpunkten der Metaphysik" nicht anders angelegtes Werk nur ein Bruchstück sein soll, müssen indessen, wie die Abschwächungen am Anfang, so die Ergänzungen am Schluss auf sich beruhen lassen, da wir es nur mit dem ursprünglichen und nicht mit dem verquickten, mit dem unversehrten und nicht mit dem vorn verkürzten und hinten ergänzten Herbart zu thun haben. Uns bleibt es zweifelhaft, ob die Ergänzungen in Herbarts Geiste entworfen sind, was die Schule entscheiden möge, und noch zweifelhafter, ob die der Welt einwohnende logische Systematik ausrei-

chen werde, die Teleologie zu begründen. Auch Erscheinungen, mit welchen der Zwek nichts zu thun hat, z. B. die Krystalle, mathematische Figuren u. s. w. lassen sich einem System unterwerfen. Strümpells Betrachtungen sind uns nach dieser Seite nicht verständlich genug. Wir vergleichen z. B. in seiner „Geschichte der griechischen Philosophie" (1854) die Teleologie des Aristoteles (S. 271 vgl. S. 268). Da hat zwar Aristoteles grossartige Verdienste, aber es ist doch nichts mit ihm; denn Aristoteles, der Scholastiker vor der Scholastik, ist nicht Herbart. „Aristoteles nimmt den Begriff der Zweckursache zu unbestimmt und allgemein, ganz davon abgesehen, dass der Zweck im objectiven Sinne gar nicht Ursache ist und sein kann(?), sondern nur accessorisch(!) in das Verhältniss zwischen Ursache und Wirkung eintritt." Allerdings ist diese Ansicht eine starke Abweichung von den Begriffen aller Zeiten, wenn der Zweck, der sonst allgemein causa finalis heisst, keine Causalität sein soll, und es ist ein Abfall von dem Ziele, wenn der Zweck nur accessorisch in das Verhältniss zwischen Ursache und Wirkung eintritt. Es kommt doch vielmehr darauf an, den Zweck in einem letzten bestimmenden Gedanken und in ihm als causal zu finden, damit aus diesem Ursprung das Ideale im Realen hervorgehe.

Eine Metaphysik, welche die Erfahrung begreiflich machen will, und doch das Ideale im Realen, worin die Erfahrung über sich selbst hinaus und auf ein Unbegriffenes hinweist, unberührt lässt, wird ihrer eigenen Aufgabe nicht genügen. Weder die Erkenntniss des Organischen noch die Erkenntniss des Aesthetischen und Ethischen hat in Herbarts Metaphysik ihre Wurzeln.

Herbart sagt im Lehrbuch zur Psychologie §. 159. „Alle menschliche Forschung muss in der Zurükführung der Lebenskräfte auf die Vorsehung, nach deren Zweck-

begriffen sie entstanden sind, ihren Ruhepunkt anerkennen. Weiter reicht keine Metaphysik und keine Erfahrung." Aber Herbarts Metaphysik reicht so weit nicht; denn sie hat keinen Zweckbegriff.

Die Stellen in Herbart über die Vorsehung sind exoterischer Art, ausser Zusammenhang mit dem System, im Widerspruch mit den Principien, aber eine weise Zufluchtsstätte des sonst unbefriedigten Gefühls. In der Schule Herbarts führen einige die Stellen über den Zweck aus und ergreifen ihre idealen Consequenzen, die andern hüten strenger das Ursprüngliche. Dadurch entsteht ein Dilemma. Wer in Herbarts Lehre den Zweck und die Vorsehung drängt, verdrängt dadurch die Grundgedanken; und wer die Grundgedanken hält und verfolgt, verliert dadurch den Zweck und die Vorsehung.

Die obige Erörterung zeigt den Zwiespalt der Auffassung in zwei Vertretern der herbartischen Metaphysik, Ergänzungen, welche sie und zwar an verschiedenen Stellen, jeder an andern, für nöthig erklären, Zugeständnisse, welche sie nicht bergen und die wesentlichste Abweichung in Grundgedanken. Wenn über die Wissenschaft, welche den Widerspruch aus den Erfahrungsbegriffen wegzuschaffen bestimmt ist, ein solcher Widerspruch ausgebrochen ist: so durfte erwartet werden, dass die Schule ihre Methode der Beziehungen zunächst auf diesen Punkt richtete und den Widerspruch ausgliche. Bis jetzt ist dies nicht geschehen.

Wenn wir mit Leibniz wenig vom Widerlegen, aber viel vom Darlegen halten sollen, so sei zum Schluss der Wunsch gestattet, dass der Leser in der Widerlegung die Darlegung nicht vermisse und in dieser Beziehung die Begriffsbestimmung der Nothwendigkeit und die Begrenzung des Princips der Identität beachten wolle.

IV. Ueber die metaphysischen Hauptpunkte in Herbarts Psychologie.

1. Es empfielt sich bei dem jetzigen Stande unserer Erkenntniss, sich in psychologischen Untersuchungen der letzten Fragen über das Wesen und das Woher und Wohin der Seele eine Weile zu entschlagen, und erst sichere Spuren aufzusuchen, welche uns zu der Lösung dieses schwierigsten aller Probleme hinführen können.

Es empfielt sich, zunächst auf dem Gebiete der erscheinenden Seele Erkenntnisse von Beziehungen und Gesetzen zu suchen, und erst von dem richtigen Verständniss dieses Besondern her die Hinweisung auf das allgemeine Wesen zu erwarten.

Dessenungeachtet fliesst, wenigstens provisorisch, die Metaphysik zu aller Zeit in die Auffassungen der Psychologie ein, und die Psychologie kann sich als Wissenschaft nur auf dem Grunde der Metaphysik vollenden. Im Allgemeinen spiegelt in den Systemen gerade die Psychologie die Metaphysik eigenthümlich wieder. Wie sich z. B. die Philosophen das Verhältniss von Seele und Leib vorstellen, so pflegen sie sich das Ver-

hältniss von Gott und Welt zu denken. Wo die Seele Anspruch macht, nicht blos als Resultat, sondern als Princip zu gelten, da geht sie in die Wissenschaft der Principien zurück; und es ist schwer, jene metaphysische Enthaltsamkeit, welche sich nach dem Stande unserer Erkenntniss empfielt, in psychologischen Untersuchungen wirklich zu üben.

Herbart hat in der Philosophie der Gegenwart darum eine so grosse Wirkung, weil er im Gegensatz gegen die kühnen Aufschwunge, welche die Erfahrung überflogen, die Erfahrung und das Gegebene in demselben Sinne zur sichern Basis eines analytischen Verfahrens machen will, als es in den Naturwissenschaften geschieht. Und doch knüpft seine Psychologie unmittelbar an die Metaphysik an und ihre ersten Schritte sind metaphysische Schritte. Sein psychologisches Hauptwerk heisst bezeichnend: Psychologie als Wissenschaft, neu gegründet auf Erfahrung Metaphysik und Mathematik.

Schon an einem andern Orte[1]) ist auf das Ungenügende in dem Zusammenhang von Herbarts Metaphysik und Seelenlehre aufmerksam gemacht worden. Zur Begründung und Weiterführung des dort kurz Bezeichneten möge das Folgende dienen.

In Herbarts Metaphysik ist, wie in den frühern Abhandlungen[2]) gezeigt wurde, der Widerspruch, welcher sich in den Begriffen der Erfahrung, namentlich in dem Begriff mit mehreren Merkmalen, in dem Begriff von Grund und Folge, in dem Begriff des Ichs, finden soll, und die Aufgabe, ihn wegzuschaffen, damit die Begriffe möglich werden, der Antrieb aller Gedanken; denn indem das Gegebene sich selbst verbürgt und nie aufge-

---

1) Logische Untersuchungen. 2te Aufl. II. S. 81.

2) Historische Beiträge Bd. II. S. 311 ff. und in diesem Bande S 64 ff.

geben werden kann, leidet es doch zugleich nach Herbarts Auffassung an Widersprüchen, welche es undenkbar machen. Die Metaphysik ist damit beschäftigt, die Widersprüche aufzudecken und wegzubringen, damit die Erfahrung begreiflich werde. Im Gegensatz gegen diese Auffassung wurde die Behauptung durchgeführt und aufrecht erhalten: 1) die von Herbart in den allgemeinen Erfahrungsbegriffen bezeichneten Widersprüche sind keine Widersprüche; denn sie erscheinen theils nur darum als Widersprüche, weil sie an einem falschen Grundbegriff, dem von Herbart aufgestellten Begriff des Seins, gemessen werden, theils weil das Princip der Identität und des Widerspruchs falsch auf sie angewandt ist. Weder jene erdachte Norm, der nackte Begriff des Seins, noch diese Anwendung des logischen Princips, welche die Grenzen seiner Befugniss verletzt, vermag einen wirklichen Widerspruch darzuthun; — 2) wären jene Widersprüche wirklich Widersprüche, so wären sie nicht gelöst; denn die Mittel der Lösung setzen namentlich die Bewegung voraus und entrathen ihrer nur scheinbar, aber die Bewegung, welche einen Punkt an einem Ort zugleich setzt und nicht setzt, ist der anschaulichste Ausdruck jener von Herbart in den Erfahrungsbegriffen angenommenen Widersprüche; — 3) wären jene Widersprüche wirklich Widersprüche und wären sie gelöst, so blieben andere und grössere ungelöst; — diese grössern Widersprüche würden sich in dem Zweckbegriff zeigen, den Herbart unerörtert annimmt und aufnimmt.

Diese gegen Herbarts Metaphysik gerichteten Theses stehen noch heute. Aber man muss sie zunächst auf sich beruhen lassen und muss sich einstweilen in die Ergebnisse der herbartischen Metaphysik hineindenken, um Herbarts Begriff der Seele zu verstehen. In seinem Sinne gestaltet, wird ihre Definition so lauten: die Seele ist das einfache Wesen, dessen

Selbsterhaltungen gegen Störungen Vorstellungen und Lagen von Vorstellungen sind. Jeder dieser Begriffe hat nach Herbarts Metaphysik einen eigenthümlichen Sinn. Wir wollen an die Erklärung derselben unsere Betrachtungen anknüpfen.

2. Die Seele, heisst es also zunächst, ist ein einfaches Wesen.

Nach Herbarts Metaphysik ist nur die Identität mit sich selbst, deren Gegenbild die ewig sich gleich bleibende Ruhe ist, ohne Widerspruch; und das Sein, das widerspruchslos gedacht werden soll, ist an und für sich ohne Thätigkeit. Nach Herbarts Metaphysik liegt es im Begriff des Seienden, welches nichts als absolute Position ist, Setzung schlechthin, Setzung ohne Vorbehalt der Rücknahme, dass die Qualität des Seienden nur gesetzt werden könne als schlechthin positiv und affirmativ, denn die Verneinung würde der absoluten Setzung widersprechen, als schlechthin einfach, weil Vielheit und Gegensatz in das Seiende Negation und Relation bringen würden, als durch Grössenbegriffe schlechthin unbestimmbar und der Quantität unzugänglich, damit nicht der Begriff der Grösse, Theile mit sich führend, die Einfachheit aufhebe. Alle Thätigkeit ist als Bewegung im Widerspruch befangen und nur Schein. Alles wirkliche Geschehen ist jene Identität des Seienden, welche sich selbst erhält und zwar im Zusammen mit andern Seienden. Denn die Seienden, obzwar in sich einfach, sind doch in ihrer Qualität einander entgegengesetzt, erhalten sich gegen die Störung der andern und bestimmen dadurch wechselsweise die Selbsterhaltung. Sie bringen dadurch den Schein der Veränderung hervor, auf ähnliche Weise, wie in der Mathematik entgegengesetzte Grössen z. B. $+ \gamma$ und $- \gamma$ im Complex sich einander aufheben, obwol sie darin nur ihr eigenes Wesen behaupten.

Werden nun diese Bestimmungen auf den Begriff der Seele angewandt: so ist die Seele als Seiendes ein solches einfaches Wesen, nicht blos ohne Theile, sondern auch ohne irgend eine Vielheit in ihrer Qualität; sie hat keine Anlagen und Vermögen, weder etwas zu empfangen, noch hervorzubringen; sie ist keine in ursprünglicher Selbstthätigkeit begriffene Substanz, wie etwa Leibniz seine Monade setzt, sie hat ursprünglich weder Vorstellungen noch Gefühle noch Begierden. Alle diese kommen ihr erst hinterher im Zusammen mit andern Seienden; sie weiss nichts von sich selbst und nichts von andern Dingen; es liegen auch in ihr keine Formen des Anschauens und des Denkens, keine Gesetze des Wollens und Handelns; auch keinerlei, wie immer entfernte, Vorbereitung zu dem allen.[1]) Indem nur im Zusammen die Thätigkeiten erscheinen, ist das einfache Was der Seele völlig unbekannt und bleibt es auf immer.

Obgleich auf der Erfahrung bestehend, hat Herbart in der Kritik der Erfahrungsbegriffe einen Begriff des Seienden gebildet, den die Erfahrung nirgends giebt und dem sie allenthalben widerspricht; denn nirgends kennen wir ein Seiendes, schlechthin bejahend, alles Negative aus sich ausschliessend, schlechthin einfach und ohne Vielheit, allem Quantum enthoben, nur ein Quale, in der Identität mit sich alle Bewegung verneinend. Dieser Begriff Herbarts vom Seienden beruht nur auf Speculation und nicht auf Erfahrung; und da Herbart den Begriff des Seienden unmittelbar auf die Seele überträgt, so treffen die Einwürfe, denen der Grundbegriff seiner Metaphysik, das Seiende, erliegt, auch seinen Begriff

---

1) Herbarts Lehrbuch zur Psychologie. 3te Auflage 1850. § 150 ff. S. 108 ff. Metaphysik § 319. 1829. S. 385. Psychologie als Wissenschaft u. s. w. § 138. 1825. II. S. 295.

der Seele. Einen andern Grund als den metaphysischen hat Herbart für das einfache Wesen der Seele, das nur in Selbsterhaltungen gegen Störungen thätig sei, nicht gegeben noch geben wollen. Wenn man sonst für die Einfachheit der Seele die Einfachheit des Selbstbewusstseins, die untheilbare Empfindung des Ich, geltend macht, so ist das nicht Herbarts Meinung. Vielmehr ist ihm die Identität des Selbstbewusstseins eine abgeleitete Erscheinung, für welche eine Erklärung versucht wird. „Wir nehmen," sagt Herbart,[1]) „aus der allgemeinen Metaphysik als bekannt an, dass die Seele ein streng einfaches, ursprünglich nicht vorstellendes Wesen ist, dessen Selbsterhaltungen aber gegen mannigfaltige Störungen durch andere Wesen, Acte des Vorstellens ergeben. Die Seele an sich, in ihrer einfachen, übrigens unbekannten, Qualität, die nicht vorstellende, kann nicht Subject noch Object des Bewusstseins werden."

Herbart subsumirt das Ich lediglich unter die Lehrsätze seiner Ontologie, seines Begriffs vom Seienden,[2]) und gewinnt dadurch den Ansatz seiner Definition. Es ist nun in der ersten Abhandlung über Herbarts Metaphysik gezeigt worden, dass das Seiende, der Kanon in Herbarts Metaphysik, auf rein formalen Voraussetzungen, nämlich dem Begriff des Seienden als Setzung schlechthin, beruhe, dass aber aus den nur formalen Voraussetzungen (wir setzen das Seiende unter Verzicht auf die Zurücknahme des Gesetzten) durch einen Sprung die realen Prädicate des Einfachen, schlechthin Affirmativen, Grösselosen erschlossen seien, und dieser Nachweis wurde in der zweiten Abhandlung gegen die Einwürfe, die er erfahren, aufrecht erhalten. Hiermit fällt die Basis und es fällt jene Ansicht, welche die Ruhe als

1) Psychologie als Wissenschaft etc. II. S. 295.

2) Metaphysik §. 312.

Identität mit sich real für früher hält als die Bewegung, ja das Wesen der Bewegung nur in eine misslingende Zusammenfassung setzt, die Thätigkeit nur als Schein nimmt und in einen im Zusammen von zwei Realen erzeugten Vorgang verwandelt. Es wird immer der Empfindung und dem Selbstbewusstsein, also der nächsten Erfahrung, widersprechen, dass die Identität mit sich, der Zustand der Gleichheit ohne Regen und Streben das ursprüngliche Wesen der Seele sei und die Seele überhaupt kein Streben, sondern im Zusammen mit Anderm nur ein Gegenstreben habe. Erst wenn alle Erscheinungen sich aus diesem Paradoxon präcis erklärten, würde die Annahme, wenn auch aus falschen Schlüssen der Metaphysik gezogen, von der Wissenschaft, welche hinter die nächste Erfahrung zurückgeht, anerkannt werden. Aber daran fehlt viel.

Wo wir vom Seelenleben reden, da gewahren wir allenthalben Strebungen, ein Streben nach Assimilation um der Nahrung willen, ein Streben nach Begattung um der Fortpflanzung willen, ein Streben nach Genuss um der Empfindung des Daseins willen, ein Streben nach Anschauungen um der Erkenntniss willen u. s. w. Dass dieses Streben nur ein Gegenstreben sei, und erst im Kampf um das Dasein, in der Selbsterhaltung gegen Störungen, welche von aussen kommen, kurz im Bestand wider die Negation entstehe, ist nicht glaublich, und würde der Seele eine ursprüngliche Autarkie vindiciren, eine Autarkie, so lange sie für sich bliebe, welche jenseits aller Empfindung und Erfahrung liegt und dem beschränkten Dasein fremd ist. Es wird nichts helfen, die Seele, wie eigentlich Herbart thut, nach der Analogie eines unzerlegten (einfachen) chemischen Elements zu denken, das auf die verschiedenen Stoffe verschieden reagirt, so dass die erscheinenden Qualitäten durchweg durch Anderes bedingt sind. Die Seele selbst wird sich,

so lange sie sich überhaupt Realität zuschreibt, immer für mehr halten.

3. Schon der Begriff der Selbsterhaltung, den Herbart in obiger Erklärung zu weiterer Unterscheidung anwendet, besagt mehr, als ein solches einfaches Sein ohne irgend eine Anlage. Denn im Gebiete des Leblosen ist eine Selbsterhaltung nichts als eine Metapher.[1]) Erst in den reflexiven Thätigkeiten des Lebendigen, wie z. B. wenn das Thier sich empfindet, der Mensch sich denkt, hat der Begriff des Selbst sein eigentliches Gebiet. Wenn auf den Stein die Sonnenstrahlen fallen, so wird er erwärmt, aber er erwärmt sich nicht selbst. Seine Natur wirkt in dem Phänomen mit, aber nur missbräuchlich würden wir diesen Vorgang eine Selbsterhaltung des Steines nennen. Es liegt im Selbst, wo es im eigentlichen Sinn auftritt, die Voraussetzung eines im Zweck gegründeten Ganzen, dergestalt dass die Thätigkeit desselben an dem innern Zweck gemessen wird, sei es dass sie ihm gemäss ist oder widerspricht. Wenn z. B. die Kapsel eines Samenbehälters sich selbst öffnet, oder das Thier sich selbst ernährt, so liegt im Selbst ein Impuls, gleichsam eine Springfeder, aus dem Zweck des Wesens. Wenn Herbart das Bestehen wider die Negation im Zusammen der Wesen überhaupt, ihren Widerstand gegen Störung und Zerstörung Selbsterhaltung nennt, so ist das nicht angemessen und veranlasst bei der Selbsterhaltung mehr zu denken, als in der Ableitung erworben ist. Auf der einen Seite erstreckt sich darin das Bestehen wider die Negation so weit, als sich auf dem Gebiet der wirkenden Ursache der Gegensatz erstreckt, und die Causalität des Zweckes, welche wir mit dem Begriff der Selbsterhaltung verknüpfen, ist dann gar nicht mitgedacht; und auf der andern Seite ist das Bestehen wider die Nega-

1) Logische Untersuchungen, 2te Aufl. II. S. 78.

tion nur die negative Seite der Selbsterhaltung, aber nicht jene positive, in welcher der Zweck des Wesens sich selbst vollzieht. Die negative Seite der Selbsterhaltung, das Bestehen wider die Negation, reicht da nicht aus, wo der Zweck zum Grunde liegt. Denn das durch den Zweck bestimmte wirkliche Geschehen will etwas, und sucht daher ein Anderes und bedarf eines Andern. Die Selbsterhaltung des Organischen, weit entfernt, nur im Zusammenstoss von Plus und Minus die eigene Natur zu behaupten, ist Selbstverwirklichung und Selbsterweiterung. Darin wird ihr Wesen Thun aus eigener Anlage. Das Auge besteht nicht blos wider die einschränkende Negation, wenn es das Licht empfindet, sondern es thut darin das, wozu es positiv da ist; es verwirklicht und erhöht darin sein eigenes Wesen. [1]) In einem solchen Thun ist die Identität, jene Gleichheit mit sich selbst, in welcher Herbart das ursprüngliche Wesen der Seele gründet, durchbrochen.

Wirklich hat Herbart den Begriff der Selbsterhaltung, den er nur in der Beschränkung eines Bestehens wider die Verneinung und zwar nur auf dem Gebiete der wirkenden Ursache gewonnen, in den Begriff des Zwecks und dessen Consequenzen übergespielt, nicht nach seiner Ableitung, aber dem Sprachgebrauch folgend, in welchem sich der Begriff der Selbsterhaltung um eine empfundene oder vorausgesetzte Einheit des Zweckes dreht. Herbart sieht die Selbsterhaltungen als die innern Zustände der Wesen an, denen gewisse Raumbestimmungen als nothwendige Auffassungsweisen für den Zuschauer zugehören. [2]) Aber welchen Sinn kann das Innere in einem einfachen Wesen haben, welches unräumlich soll gedacht werden? An sich ist das Innere immer räumlich wie

---

1) Historische Beiträge zur Philosophie. II. S. 347.
2) Lehrbuch zur Psychologie. §. 156.

das Aeussere. Soll es nun etwas Unräumliches bedeuten, so können wir nur den Zweckgedanken hineinlegen. Ebensowenig genügt es die Thätigkeit der Seele nur intensiv zu denken.[1]) Es giebt keine wirkliche Trennung des Intensiven und Extensiven. Beide gehören immer zusammen und bezeichnen nur ein Verhältniss zwischen den beiden Factoren des Raumes und der Zeit, welche wir in der Bewegung unterscheiden.[2])

Alle diese Betrachtungen führen darauf hin, in der Selbsterhaltung schon einen innern Zweck zu denken und jenem unbekannten einfachen Was der Seele eine Zeichnung zu geben, eine Richtung nach dem innern Zweck, aus welchem unter den gegebenen Mitbedingungen die Thätigkeit entspringt und diese Thätigkeit ist dann ihr eigen und nicht ein nur durch fremde Störung hervorgetriebener Vorgang.

Herbart vermag ungeachtet seines nur auf die *causa efficiens* anwendbaren Begriffs vom wirklichen Geschehen doch des Zweckes nicht zu entrathen, obzwar er nicht zeigt, wie er in seine Metaphysik hineinpasse oder auch nur wie er vom Widerspruch frei sei. Herbart spricht von Lebenskräften. Zwar sind ihm Lebenskräfte nichts Ursprüngliches und es giebt nichts ihnen Aehnliches in dem Was der Wesen. Aber er sagt:[3]) „alle menschliche Forschung muss in der Zurückführung der Lebenskräfte auf die Vorsehung, nach deren Zweckbegriffen sie entstanden sind, ihren Ruhepunkt anerkennen. Weiter reicht keine Metaphysik und keine Erfahrung.“ Uns überrascht der Zweckbegriff in Herbarts Munde; denn seine Metaphysik reicht so weit nicht; und ferner sagt er: „nur ein System von Selbsterhaltungen in Einem und dem-

---

1) §. 172.

2) Log. Untersuchungen, 2te Aufl. II. S. 291 ff.

3) Lehrbuch zur Psychologie. §. 159.

selben Wesen vermag die Lebenskräfte zu erzeugen; und sind anzusehn als die innere Bildung der einfachen Wesen". So rückt doch, wenn auch in einem Zugeständniss, das Herbarts Metaphysik nicht hinter sich hat, der Zweckbegriff in eine innere Bildung des einfachen Wesens vor; sie ist durch Zwecke der „Vorsehung" bestimmt. Aber wird aus dieser Auffassung die Consequenz gezogen, so bedroht sie den metaphysischen Unterbau. Denn da der Zweck nicht ohne Mittel gedacht werden kann, so wird sich nicht mehr von der Seele sagen lassen, dass ihr Act der Selbsterhaltung einfach sei, wie das Wesen, das sich erhält; und die Bewegung, welche der Zweck richtet, und der Raum, in welchem er sich verwirklicht, erhalten nothwendig für die Seele eine andere Bedeutung als die eines objectiven Scheines.

Hiernach ist für Herbarts Psychologie ein Dilemma unvermeidlich. Entweder sie macht mit dem Zweck Ernst oder spielt mit ihm nur nebenher. Macht sie mit ihm Ernst, so wird der Zweck der regierende Begriff und muss die Grundbestimmung der Definition bilden. Dann ist in ihr das wirkliche Geschehen etwas anderes als ein Bestehen wider die von aussen kommende Negation. Die Seele begehrt nach ihrem innern Zweck. Will sie hingegen nur mit dem Zwecke spielen, so fehlt ihr ein Zugang zu dem Organischen, also z. B. eine Erklärung dessen, was Herbart „Lebenskräfte" (im Pluralis) nannte; es fehlt ihr ein inneres Princip der Thätigkeiten der Seele.

4. Wir gehen weiter. Wir fassten in Herbarts Sinne die Definition der Seele und sie lautete: die Seele ist das einfache Wesen, dessen Selbsterhaltungen V o r s t e l l u n g e n und gegenseitige Lagen und Strebungen von Vorstellungen sind. Es liegt hier etwas Neues. Die Thätigkeiten, welche in der Selbsterhaltung gegen Störungen, im Bestehen wider die Negation, entspringen,

sind in der Seele Vorstellungen; und was man sonst im Seelenleben unterscheiden mag, wie z. B. Begehren, Gefühle, sind Erzeugnisse im Zusammen von Vorstellungen, und Begehren und Gefühle entstehen im Zusammenwirken mehrerer ungleich starker Vorstellungsmassen.

Es ist nicht Herbarts Sinn, dass das Wort Vorstellung allgemein als Seelenthätigkeit oder Seelenzustand genommen werde und den Unterschied von Vorstellen, Begehren und Fühlen verwische. Vielmehr sollen Begehren und Fühlen als etwas gefasst werden, das sich aus dem Vorstellen und an dem Vorstellen als dem Ursprünglichen ergebe und sich insofern als etwas Abgeleitetes darstelle.

Zunächst nimmt Herbart die Vorstellungen auf als durch die Empfindungen gegeben. Die Empfindung, welche dem Reize gegenübersteht, als einzelne für das Bewusstsein einfach, macht das ursprünglich in uns Vorgefundene aus. Die Mannigfaltigkeit der Vorstellungen stammt aus der Mannigfaltigkeit der in den verschiedensten Richtungen thätigen Sinnesempfindungen.

Schon die Vorstellungen als solche geben zu einer Frage Anlass. Wenn es nämlich Thatsache ist, dass die Reize, die Störungen, die sich selbst erhaltende Seele nöthigen, sie räumlich und zeitlich zu denken oder aus ihnen räumliche und zeitliche Vorstellungen zu bilden, so fragt es sich, in welchem innern Vorgang die einfache Seele, die an sich dem Raume und der Zeit enthoben ist, die in ihr nur intensiven Vorstellungen in räumliche und zeitliche umsetze. Herbart sucht die Antwort in den entstehenden Reihen von Vorstellungen und der Verschmelzung von Resten und gründet die psychologische Erklärung von Raum und Zeit auf die allgemeinen Reproductionsgesetze. Indessen wie aus der Verschmelzung von Unausgedehntem Ausdehnung, wie aus Verschmelzung von unzeitlichen Punkten Länge der Zeit,

wie aus einer „unzählbaren Menge höchst gehemmter Reproductionen“,[1]) die von der Vorstellung nach allen Richtungen ausgehen, also aus mannnigfach Complicirten die einfache Vorstellung des Raumes und der Zeit hervorgehe, und wie sich aus diesen Verschmelzungen einmal die Eine Länge der Zeit und dann wieder aus denselben Verschmelzungen die dem Raum eigenthümlichen drei Abmessungen bilden sollen, das ist ungeachtet der von Herbart versuchten psychologischen Ableitungen nicht einzusehen. Kürzlich ist dies in einer scharfsichtigen Abhandlung von Locher nachgewiesen worden, der Kants Standpunkt festhält, und das Ungenügende in Herbarts Theorie und das Unmögliche in den Mitteln, die er um zum Räumlichen und Zeitlichen zu gelangen anwendet, hinlänglich ins Licht stellt.[2]) Wenn in dieser Abhandlung der Zirkel aufgedeckt ist, in welchem die Deduction, die Raum und Zeit als Ergebniss finden will, den Raum und die Zeit schon voraussetzt: so darf man einen Schritt weiter gehen, und behaupten, dass die constructive Bewegung, aus welcher die Formen von Zeit und Raum stammen, Voraussetzung und Bedingung der Ableitung sei.[3])

Das Leben der Seele, die mit den äussern Dingen nichts zu thun hat, sondern nur mit ihren Empfindungen beschäftigt ist, erscheint in der Wechselwirkung der Vorstellungen. Das Gefühl beharrt allerdings immer in der Seele und drückt nur ihren Zustand aus. Aber auch das Begehren geht nur auf Vorstellungen. „Denn alles Wollen,“ sagt Herbart,[4])

1) Herbart, Psychologie als Wissenschaft u. s. w. II. S. 143 f.
2) Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik XLVIII. 1 u. 2. 1866.
3) Vgl. die Ausführung in den Logischen Untersuchungen. 2te Aufl I, S. 196 ff.
4) Psychologie I. § 37.

„trachtet nur dahin, sein Vorgestelltes entweder vollkommen ins Bewusstsein zu bringen oder vollkommen hinauszuschaffen; das Letztere ist der Fall beim Verabscheuen. Mehr aber als eine Vorstellung ihres Gegenstandes kann keine Begierde erreichen; denn keine Dinge, sondern nur Vorstellungen, haben Platz in einem Vorstellenden; auch wird jede Begierde befriedigt, nicht durch die Realität, sondern durch neues Gegebenwerden der Vorstellung ihres Gegenstandes, welches aber freilich in der Regel nur durch sinnliche Gegenwart desselben vollständig erreicht werden kann". Es fragt sich nun, in welcher Lage wir die Vorstellungen Begehren, in welcher Gefühle nennen, wenn sie anders beide nur besondere Gestaltungen, nur Modificationen der Vorstellungen sind.

Fühlen und Begehren sind Zustände der Vorstellungen.

Das Begehren, sagt Herbart, [1]) ist das Hervortreten einer Vorstellung, die sich gegen Hindernisse aufarbeitet. Wenn eine Vorstellung steigt, so kann ihr ein Hinderniss begegnen, das nur nicht völlig stark genug ist, ihr das Steigen gänzlich zu verwehren; sie arbeitet sich gegen das Hinderniss auf, bestimmt dabei mehr und mehr alle andern Vorstellungen nach sich, indem sie die einen weckt, die andern zurücktreibt. In diesem Sinne sind die Begierden aufstrebende Vorstellungen. Wenn eine Vorstellung zugleich hervorgetrieben und zurückgehalten wird, so entsteht in dieser Klemme ein unangenehmes Gefühl, welches in eine Begierde übergehen kann, wofern die Hemmung schwächer ist, als die Kraft, mit welcher die Vorstellung hervortritt. Wenn der Zornige Rache begehrt (wir dürfen in diesem Beispiel Herbarts Sinn anschaulich machen), so arbeitet sich die Vorstel-

1) Psychologie II. S. 73. S. 402 vgl. Lehrbuch zur Psychologie § 33 ff.

lung — Minderung des Feindes und sein Weh — gegen alle andern Vorstellungen, welche sich ihm bieten, in die Höhe; sie wirft die Vorstellungen nieder, welche ihr widersprechen und giebt andern die Richtung, die sie selbst hat. Wenn dann endlich der Zornige das Ziel erreicht, wenn die Minderung des Feindes und sein Weh gegenwärtig ist und vor Augen liegt: so hat sich die Vorstellung erfüllt; sie hat sich nur, indem sie den grösstmöglichen Grad der Klarheit erreicht hat, denn vor dem Ziele war die Vorstellung der Rache nur der Schatten eines Künftigen und noch nicht sie selbst.

Im nächsten Zusammenhang mit dieser Ansicht vom Begehren als einer Vorstellung, welche gegen die Hindernisse anderer Vorstellungen aufstrebt, steht die Auffassung des Gefühls.

Den aufstrebenden Vorstellungen begegnen Hindernisse. Vorstellungen werden von Vorstellungen gehemmt, die sich aufarbeitenden Vorstellungen von Vorstellungen der Hindernisse. So giebt es Stillstände im Begehren, sobald die hemmenden Kräfte Spannung genug erlangen und diese Stillstände, ein unterliegendes Widerstreben, sind unbehagliche Gefühle.[1]) Diese Lage der Vorstellungen gegen einander ergiebt das Gefühl der Unlust. Umgekehrt helfen Vorstellungen einander; sie befriedigen einander; sie besiegen zusammen die Hemmung; frei werdende Vorstellungen sind Gefühle der Lust. Wir dürfen an dem von uns gewählten Beispiele diese Gedanken anschaulich machen. Der Zornige begehrt die Rache. Wenn diese Vorstellung — die Minderung des Feindes und sein Weh — durch andere Vorstellungen, welche sich ihr entgegenwerfen, durch Vorstellung von Hinder-

---

1) Herbart, Psychologie als Wissenschaft, II. S. 66. S. 73. Drobisch, empirische Psychologie als Naturwissenschaft. §. 143.

nissen zurückgedrängt und zum Stillstand gebracht wird, so ist diese gepresste Vorstellung ein Gefühl der Unlust. Wenn hingegen andere Vorstellungen die Hindernisse wegräumen und die Vorstellung der Rache, indem die Rache sich erfüllt und gegenwärtig wird, zur vollsten Klarheit gelangt: ist diese befreite Vorstellung ein süsses Gefühl der Lust. Wo also eine Vorstellung zugleich hervorgetrieben und zurückgehalten wird, ist in dieser Klemme der Sitz eines unangenehmen Gefühls, welches in Begierde übergehen oder die Begierde verstärken kann.

Eine besondere Gestaltung dieses allgemeinen Verhältnisses ist das Gefühl der Disharmonie und Harmonie, in welchen die Kräfte der Vorstellungen sich eigenthümlich messen.[1]) Wenn die Kräfte, worin die Vorstellungen durch ihre Gleichheit und ihre Gegensätze einander zerlegen, gleich stark sind, so entsteht Disharmonie. Ist aber eine dieser Kräfte gegen die übrigen in solchem Verhältniss, dass sie von denselben gerade auf die statische Schwelle getrieben wird, was nichts anders heisst, als dass sie von den andern zwar verdrängt, aber zugleich erregt wird, und beim geringsten Nachlassen des Hindernisses wieder steigt: alsdann ist ein harmonisches Verhältniss vorhanden. Diese Auffassung der Harmonie und Disharmonie wird in der Erfahrung durch die Reihe von Tonverhältnissen belegt, auf welchen die Musik beruht. Bei einfachen Tönen entscheidet der Hemmungsgrad (das Intervall der Töne) allein und unmittelbar über den ästhetischen Charakter ihres Verhältnisses.

Auf diese Weise hat Herbart in dem Kampf und Sieg der Kräfte, welche den Vorstellungen innewohnen, oder in dem gegenseitigen Verhältniss, das die Vorstellungen gegen einander haben, den Ursprung des Begehrens und der Gefühle gefunden. Beide sind etwas an

1) Herbart, Lehrbuch zur Psychologie §. 34. vgl. §. 16.

den Vorstellungen, aber nichts von den Vorstellungen Verschiedenes. Gefühle und Begierden sind in Lagen von Vorstellungen verwandelt.

Für die Beurtheilung dieser Auffassung ist insbesondere die idealistische Grundlage der Ansicht wesentlich; denn mitten im Realismus Herbarts ist hier ein idealistisches Element stark und mächtig. Herbart beschränkt das Seelenleben in sich selbst, wenn nach ihm alles Wollen nur dahin trachtet, sein Vorgestelltes entweder vollkommen in's Bewusstsein zu bringen oder vollkommen hinauszuschaffen und zu diesem Zweck die sinnliche Gegenwart eines Gegenstandes oder seine Vernichtung nur ein Mittel ist. Wenn ich nur darum etwas Reales will, damit ich die Vorstellung davon habe, die lebhafteste Vorstellung, die es geben kann, die Vorstellung der sinnlichen Gegenwart: so werden die Thätigkeiten der Seele eng und streng in ihr selbst gehalten; sie will nur sich, nur ihre Vorstellungen als ihre Selbsterhaltungen. Wir ziehen hier keine ethischen Consequenzen. Der Egoismus läge sonst nahe, wenn nicht auf andere Weise, wie bei Herbart in den praktischen Ideen geschieht, das Wollen unter gegebenen Bedingungen die Vorstellung des Fremden zum nothwendig Eigenen machte. Der Egoismus wäre kaum zu meiden, namentlich wenn die praktischen Ideen, auf harmonische Verhältnisse zurückgehend, in diesem Zusammenhang nur den Grund eines psychischen Mechanismus haben sollten.

Es ist die Seele im Begehren bedürftig, und ihr Begehren ist nur ein Ausdruck ihres Bedürfnisses; sie bedarf, um sich zu erhalten, nicht einer Vorstellung in sich selbst, sondern eines Realen, das die Lücke ihrer Kraft ergänze. Z. B. die Seele begehrt die wirkliche Ernährung, nicht blos die Vorstellung der wirklichen Ernährung, und die wirkliche Ernährung nicht etwa nur, um die lebhafte sinnliche Vorstellung derselben zu haben;

sie verzichtet sogar auf die Vorstellung, wenn nur die Wirklichkeit da ist, wie wir z. B. von dem Vorgang der Ernährung in der Verdauung, indem er wirklich vollzogen wird, eine Vorstellung weder haben noch begehren.

Wie die sinnliche Vorstellung durch den Zwang, den sie in sich trägt, in jedem Falle so und nicht anders sich darzustellen, die Seele zu einem äussern Object nöthigt, von dem sie ein Abbild oder wenigstens Wirkung ist: so treibt umgekehrt das Begehren die Seele mit dem Zwange, welchen sie in eigenem Bedürfniss empfindet, eine solche Wirkung in die äussere Causalität zu setzen, welche dem Bedürfniss genügt. Wie in der sinnlichen Vorstellung die Seele über sich hinaus an ein gegebenes gesetztes Sein gewiesen wird: so wird sie begehrend über die Vorstellung hinaus dahin genöthigt, im äussern Sein Hülfe zu suchen und das äussere Sein nach ihrer Richtung zu bestimmen. Der Vorgang des Begehrens endet also nicht in den Sieg einer aufstrebenden Vorstellung, sondern in den Besitz eines Objects. Das Begehren regt und bewegt die Vorstellung, um des Objects habhaft zu werden. Im Begehren liegt ebenso viel, wenn nicht mehr Bürgschaft des Realismus, als in der sinnlichen Vorstellung.

Wenn Herbart das Begehren als eine aufstrebende sich gegen Hindernisse aufarbeitende Vorstellung bezeichnet, welche die andern Vorstellungen nach sich bestimme, indem sie die einen wecke und andere zurücktreibe: so ist darin die Wirkung beschrieben, welche das Begehren, das nothwendige Streben nach realer Ergänzung, auf die Vorstellungen übt. Der Hunger z. B., um bei dem Beispiel der Ernährung stehen zu bleiben, hält in der Hungersnoth alle Gedanken an überflüssige Dinge nieder und opfert sie für den Einen Zweck der Ernährung. Alle Vorstellungen, die diesem dienen können, treibt er erfinderisch hervor. Das Begehren ist

nicht die aufstrebende Vorstellung selbst, sondern das empfundene Bedürfniss als die der aufstrebenden Vorstellung inwohnende treibende Kraft. Hinter der Vorstellung liegt das Bedürfniss und treibt sie, und in ihm liegt eine ganz andere Kraft, eine Vorstellung in's Bewusstsein zu heben, als das eigene Streben heraufzukommen, das nach Herbart jeder Vorstellung gegen die erfahrene Hemmung bleibt. Wem eine aufstrebende Vorstellung beschrieben wird, welche sich gegen Hindernisse aufarbeitet, der wird an eine Vorstellung denken, welche aus dem Dunkel der Vergessenheit auftaucht und in's helle Bewusstsein emporsteigt, indem sie einige Vorstellungen ausschliesst, andere als Hebel zur Hülfe nimmt; er wird diesen Vorgang der Wiedererinnerung vor sich sehen, aber kaum wird ihm zunächst das Begehren einfallen. Es mag sein, dass auch in der Wiedererinnerung ein Begehren liegt; aber das Begehren ist doch keine Wiedererinnerung. Hieraus erhellt, dass das Eigenthümliche des Begehrens nicht bezeichnet ist und wir der Beschreibung erst die Vorstellung unterschieben müssen, welche in der Sprache Begehren heisst.

6. Aehnlich verhält es sich beim Gefühl. Was darin als ein Vorgang an den Vorstellungen beschrieben wird, ist noch nicht das Gefühl selbst. Wenn da, wo eine Vorstellung von einer andern gehemmt oder gepresst wird, ein Gefühl der Unlust, und da, wo eine Hemmung weicht und die Presse aufhört, ein Gefühl der Lust erscheint: so sind doch nicht die gepresste oder befreite Vorstellung selbst Gefühl der Unlust oder Lust. Wo ein Begehren versagt oder erfüllt wird, kommt das beschriebene Verhalten der Vorstellungen vor, aber es ist dies Verhalten doch nicht selbst Gefühl der Lust und Unlust. Ausser den Vorstellungen, welche einen äussern Inhalt haben, erscheinen sie am Eigenleben, das sich darin als erhöht oder niedergedrückt ankündigt. Wie

könnten die Vorstellungen, die sich klemmen, oder die Vorstellungen, die einander befreien, empfinden? Wenn sie es thäten, so müsste sich das untheilbare Gefühl der Lust und Unlust an die mehreren Vorstellungen vertheilen, die im Druck oder in der Aufhebung des Drucks zusammentreffen. Das Gefühl geschieht offenbar nicht in den Vorstellungen mit äusserm Inhalt, sondern am Eigenleben selbst, das gedrückt oder befreit wird; ihm gehören die Zwecke, um die es sich handelt. Wir können uns die Vorstellungen, von denen das Gefühl erregt wird und die es seines Theils in uns erzeugt, klar machen und, was der Charakter der Vorstellungen ist, in ihren Merkmalen zum Bewusstsein bringen, aber das Gefühl selbst, die Lust und Unlust selbst, erscheint nur am Eigenleben als eine individuelle und darum unsagbare Anzeige einer Mehrung oder Minderung, welche nur an der Auffassung eines in sich eigenen Ganzen oder seiner Zwecke in den Theilen gemessen werden kann. Das Gefühl, immer zuletzt auf ein vorausgesetztes Ganze sich beziehend, weist auf vorausgesetzte innere Zwecke zurück. Von diesen weiss das Seelenleben nach Herbart nichts, aber sie liegen stillschweigend zum Grunde. In dem beschriebenen Zustande einander drückender oder befreiender Vorstellungen ist das Gefühl selbst nicht mitbeschrieben; es wird untergeschoben und zu der Lage der Vorstellungen in der Erinnerung an Erlebtes hinzugethan. Lotze sagt bezeichnend gegen diese Subreption [1]: „Jene Klemme, in der sich eine Vorstellung befindet, mag ihr selbst, wenn wir sie personificiren, und ihr ein Vermögen des Gefühls schon beilegen, unangenehm sein: warum aber die individuelle Seele sich dies zu Herzen nimmt, und ein Gefühl davon hat, wird dadurch nicht klarer;

---

1) Seele und Seelenleben in Wagners Handwörterbuch. III. p. 249.

wir sehen vielmehr recht deutlich, dass man in dem Wesen der Seele eine von ihrer Vorstellungsfähigkeit noch sehr unterschiedene Empfänglichkeit voraussetzen muss, um zu begreifen, warum sie von einer Klemme ihrer Vorstellungen eben ein Gefühl erlange". Gegen diesen Einwand hilft die Correctur nicht, die man in Herbarts Schule versucht hat,[1]) indem man an den Vorstellungen eine objective und subjective Seite unterscheidet, den Inhalt und wiederum das Bewusstwerden des Zustandes der Spannung, in welcher sich die Vorstellung mit ihrem Vorstellen befindet, und dies letzte, die subjective Seite, Gefühl nennt. Es hilft nichts. Denn die subjective Seite ist nur ein anderes Wort, unverständlich an der auf einen Inhalt gerichteten Vorstellung, wenn man nicht ihren Bezug auf das Eigenleben unterschiebt, auf die Mehrung oder Minderung seiner Kraft als solcher mitten in den Vorstellungen und ihrer Lage. Das Bewusstwerden des Zustandes der Spannung, in der sich die Vorstellung mit ihrem Vorstellen befindet, ist an sich noch nicht nothwendig Gefühl, wenn unter Spannung ihre Energie verstanden wird. Der Ausdruck Spannung verwischt das Eigenthümliche. Wird darunter die Spannung verstanden, welche im Kampf der Vorstellungen für die Zwecke des Eigenlebens mit dem Inhalt anderer Vorstellungen entsteht, so deutet sie die Unlust an, aber sie deutet sie nur an; denn das Specifische setzt sie nicht hinzu. Wenn indessen in dem Begriff der Spannung immer ein Kampf liegt, so ist es schwer ihn auf die Lust anzuwenden, welche, die Spannung lösend, eine Empfindung des Gegegentheils, des Friedens und der Befriedigung in sich trägt.

---

2) Wilh. Fridolin Volkmann, Grundriss der Psychologie u. s. w. 1856. § 120. S. 303.

Herbart will, wie angegeben wurde, das Angenehme und im höhern Sinn das Harmonische durch Verschmelzung von Vorstellungen vor der Hemmung und das Disharmonische durch gleich starke, in Gegensätze zerfallende Vorstellungen erklären. Aber beides reicht nicht aus; es fehlt auch hier das Specifische. Die blosse Verschmelzung, das ununterschiedene Zusammenfliessen, die Fusion und Confusion thun es nicht. Vielmehr ist nicht selten zur Harmonie die Distinction in der Verschmelzung erforderlich, indem die Theile so aufgefasst werden, dass sie sich zum Ganzen fügen. Umgekehrt können zwei Vorstellungen, gleich stark an Kraft, in Gegensätzen begriffen sein, wie z. B. die einander ergänzenden Farben, und doch harmonisch stimmen, vorausgesetzt, dass in den Gegensätzen eine Richtung zur Einheit ist. Es fehlt hier etwas in der Theorie, der Bezug auf ein Ganzes, auf das Ganze des Eigenlebens oder das Ganze einer aus ihm entspringenden Kraft. Das wird von dem Gefühl des Harmonischen in der sinnlichen Thätigkeit bis zum Gefühl des Harmonischen im Logischen und Ethischen gelten. Aber alles Ganze bedarf einer Abgrenzung von innen und sie liegt zuletzt im inneren Zweck.

7. So reichen Verhältnisse oder gegenseitige Lagen von Vorstellungen weder dazu hin, um das Begehren, noch um das Gefühl der Lust und Unlust zu verstehen. In beiden ist ein Plus, das wir dem, was in den Vorstellungen vorgeht, unterschieben und hinzuthun müssen, um Begehren und Gefühl zu verstehen. Das Begehren, auf ein Reales hingehend, eine wirkliche Ergänzung bezweckend, hat auf die Vorstellungen eine eigenthümliche Wirkung, aber ist sie nicht selbst; es regt die Vorstellungen auf und treibt sie in ihre gegenseitigen Lagen, und zwar mit einer Kraft, welche die unter die Schwelle des Bewusstseins gesunkenen Vorstellungen an und für

sich nicht haben; aber das Begehren ist nicht eine aus sich aufstrebende Vorstellung, sondern die Wirkung und der Ausdruck innerer Zwecke im Eigenleben. Das Gefühl, im Zusammentreffen von Vorstellungen entstehend, ist nicht selbst eine Vorstellung mit äusserm Inhalt und nichts in und an den zusammentreffenden Vorstellungen, sondern eine Wirkung auf die Kraft des Eigenlebens, indem sich diese darin entweder als gemehrt oder als gemindert individuell kund giebt. Indem die Vorstellung nach der ihr einwohnenden Richtung ins Allgemeine strebt, bleibt das Gefühl im Eigenleben beschlossen. Das Mass der Mehrung oder Minderung sind zuletzt die innern Zwecke des lebenden Wesens.

Aus dieser Kritik wird Eins wahrscheinlich, worauf wir nur hindeuten. Wenn die innern Zwecke das Wesen des Lebendigen bestimmen und wie nothwendig treiben, so wird als die den Zwecken entsprechende Thätigkeit des Subjectes das Begehren das Ursprüngliche sein. Vielleicht kommt man erst durch, wenn man, umgekehrt als Herbart die Vorstellungen, vielmehr das Begehren als das Erste setzt, und die Vorstellungen und die Bewegung der Vorstellungen als von ihm erzeugt oder bedingt.

Es erhellt hier der zu Anfang bezeichnete innere Zusammenhang von Psychologie und Metaphysik.

Herbart fasst seiner Metaphysik gemäss den Begriff der Seele ohne den innern Zweck und demgemäss die Vorstellungen als blosse Kräfte wie eine Antwort auf eingreifende Störungen. Darin liegt der Gegensatz zu den Systemen, welche wie die Lehre des Aristoteles von der durch innere Zwecke bedingten Natur ausgehen, und daher auch die Seele nach dieser Richtung bestimmen, z. B. als eine zweckgemässe Verwirklichung (Entelechie) des Leibes. Wenn nun die obige Kritik die

Lücken richtig bezeichnete, so ist sie auf der einen Seite rückwärts ein Zeugniss wider Herbarts Metaphysik, und auf der andern Seite ein Hinweis zu einer entgegengesetzten Auffassung der Seele.

Wenige Philosophen haben es unternommen, kühn und scharf die Seele zu definiren. Unter ihnen stehen Aristoteles und Herbart in einem belehrenden Gegensatz. Aristoteles' Begriffsbestimmung hat mehr oder weniger denen einen historischen Anhalt gegeben, welche in dem inneren Zweck den Mittelpunkt sahen. Wer hingegen des Zweckes entrathen will, wird mehr zu Herbart hinübergetrieben. Der Kampf beider Definitionen hat demnach ein wesentliches Interesse. Aristoteles' Ausdruck hat seine Mängel, aber sein Kern, der sich verwirklichende Zweckgedanke wird in der Erklärung bleiben. Die obige Untersuchung der Definition Herbarts führte nothwendig zu ihm hinüber. Umgekehrt ist nicht gezeigt worden, dass sich die Definition des Aristoteles auf Herbarts Erklärung als auf ihren tiefern Grund zurückführen lasse. Wilh. Volkmann hat in einer eingehenden und einsichtigen Abhandlung die aristotelische Begriffsbestimmung vom Standpunkte Herbarts einer Kritik unterworfen, welche jedoch weniger was darin geleistet ist, ins Auge fasst, als was Alles darin hätte geleistet werden sollen, ohne dass sich behaupten lässt, das hier vorgesteckte Ziel sei in Herbarts Psychologie erreicht. [1])

---

1) Dr. Wilh Volkmann, die Grundzüge der aristotelischen Psychologie aus den Quellen dargestellt und kritisch beleuchtet. Prag 1858. (Abhandlungen der k. Böhmischen Gesellschaft der Wissenschaften V. Folge. 10. Bd.) Vergl. Gegenbemerkungen in der Dissertation: Car. Pansch, *de Aristotelis animae definitione.* Greifswald 1861. § 53 ff.

Es kam uns auf den Zusammenhang der rationalen Psychologie Herbarts mit der Metaphysik an und wir schliessen daher von der gegenwärtigen Betrachtung alle die weiteren Bedenken aus, welche aus der Uebertragung der im Raum sich bewegenden Mechanik auf die unräumliche Seele, aus der Erhebung dieser Metapher zur Theorie, entstehen müssen.

V. Herbarts praktische Philosophie
und
die Ethik der Alten.

Für das Gebiet der praktischen Philosophie wirkte noch in Leibniz, dem ersten deutschen Philosophen, Aristoteles Ethik bestimmend. Es war ein grosses geschichtliches Zeugniss für die Tiefe und Reinheit ihrer Principien, so wie für den Reichthum und das Gepräge ihrer Ausführungen, dass nicht blos Thomas von Aquin, der Theolog des Mittelalters, sie in seine platonischen und christlichen Anschauungen verwob, sondern auch Melanchthon sie auf den protestantischen Universitäten forderte, auf welchen sie durch ihn fast anderthalb Jahrhunderte hindurch in Geltung stand. In der Ethik des Aristoteles war damals ein Band gegeben, das die Bildung der Völker, die Bildung auf den Universitäten Englands und Deutschlands, Italiens und Frankreichs mit einander verknüpfte. Nach Leibniz ging die deutsche Philosophie ihren eigenen Weg, wie die französische nach Cartesius, die englische nach Baco den ihrigen, und die Philosophie schloss sich zum Nachtheil ihres universalen Berufs nationaler ab.

Die deutsche Ethik, welche noch in Leibniz aristotelische Grundgedanken verarbeitete, aber bis in die Quelle christlicher Begriffe vertiefte, [1]) verliess in Christian Wolf den historischen Ursprung und suchte unter das Gebot: vervollkommne dich selbst, wie unter eine weite Einheit Philosophisches und Empirisches, Moralisches und Eudaemonistisches unterzubringen. Von da an wurde die deutsche Sittenlehre eklektisch, indem sie namentlich auf die Untersuchungen der englischen Moralphilosophie Rücksicht nahm und selbst die französischen Lehren der Lust und Selbstliebe nicht verschmähte, bis Kant denselben Begriff des Nothwendigen und Allgemeinen, welchen er in der theoretischen Philosophie als das Zeichen der Vernunfterkenntnisse durchgeführt hatte, wie eine leuchtende Fackel in die trübe Verwirrung der ethischen Begriffe hineintrug.

Kant macht die Form des Allgemeinen, in welcher die Vernunft sich selbst Gesetz ist, zum Grundgedanken der Ethik, indem er die Maxime, welche er als subjectiven Grundsatz bestimmt, der Probe des Allgemeinen unterwirft, um sie in ihrem Werthe zu erkennen. Dahin geht sein bekannter kategorischer Imperativ: „handle so, dass die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.“ Das Handeln bleibt in der Maxime als solcher subjectiv, aber es wird vernünftig, indem seine Triebfeder und sein Inhalt die Form des Allgemeinen in sich aufnehmen. Die Bedeutung eines solchen Princips liegt in der Strenge des Allgemeinen, in welchem das selbstsüchtige Besondere und damit der Trieb des Bösen abgethan wird. Aber der Mangel zeigt sich darin, dass das Allgemeine

---

1) Vgl über die historischen Elemente in Leibnizens Naturrecht „historische Beiträge zur Philosophie.“ II. 1855. S. 250 ff. S. 279 ff.

nur äusserlich und summarisch gesetzt ist und nicht so, dass es das Besondere in sich enthielte und aus sich entwickelte; es ist, wie überhaupt das Allgemeine bei Kant, nur ein formal Allgemeines, zu welchem der Stoff von aussen kommt, aber kein gestaltendes Allgemeines einer Idee; es ist nicht das praegnante Princip des Sittlichen, sondern eigentlich nur der einförmige Ausdruck eines Kriteriums.

Schleiermacher hatte schon seine Kritik der bisherigen Sittenlehre geschrieben (1803), und insbesondere von Plato angeregt auf die Nothwendigkeit einer objectiven Ethik hingewiesen, welche mit dem Allgemeinen auch das Eigenthümliche in sein Recht einsetze, als Herbart in seiner praktischen Philosophie (1808) die Form von einer neuen Seite und zwar die Form des harmonischen Verhältnisses als das Wesen der ethischen Begriffe bezeichnete und durchführte. Es ist hiedurch in der Reihe der deutschen ethischen Systeme, welche sich schnell folgten und sich noch einander gegenüberstehen, die Stelle angegeben, welche Herbart einnimmt. Durch das Formale sich an Kant annähernd, [1]) welcher ihm vorangeht, steht er selbst vor Schleiermachers constructiver Ethik, auf deren Absicht er nicht selten einen kritischen Blick wirft. [2])

Es kann nicht fehlen, dass diese ernsten Bestrebungen des deutschen Geistes der ethischen Erkenntniss der Menschheit zu Gute kommen. Schon hat die theologische Moral einzelne Begriffe, welche aus diesem Ursprung stammen, in sich aufgenommen und weiter ver-

1) Herbart's Werke. IX. S. XI. aus einer Anzeige Herbarts in den Göttinger gelehrten Anzeigen.

2) z. B. praktische Philosophie. Gesammtwerke VIII. S. 22. Metaphysik. I. Bd. § 121 ff. Sämmtliche Werke III. S. 355 ff.

flösst. Es ist dies ein wesentlicher Erfolg fürs Leben. Denn die theologische Ethik, welche auf der gegebenen geistigen Macht des Christenthums ruhend, in der Wurzel individuell ist, wie alles Historische, und in der Gesinnung tief und sicher, ist in ihrer Wirkung verbreiteter und eindringlicher, als irgend ein einzelnes philosophisches System; aber zu allen Zeiten hat sie in ihrer wissenschaftlichen Gestalt und insbesondere in der Durchführung ihres Princips durch die weltlichen und menschlichen Verhältnisse, sei es stillschweigend oder mit offener Dankbarkeit, Begriffe bei der Philosophie geborgt. Indessen die Philosophie muss in der Wissenschaft noch einen grössern Erfolg, als einen solchen beiläufigen, ins Auge fassen. Da sie das Nothwendige will und das Allgemeine sucht, muss sie jene universelle Stellung wieder erstreben, welche sie z. B. auf dem Gebiete der Ethik, über die Spaltung im Nationalen und in den Confessionen erhoben, noch vor zwei Jahrhunderten in Aristoteles hatte. Zu diesem Ende bedürfen auch die deutschen Systeme der praktischen Philosophie einer Besinnung, um den bleibenden Ertrag von den wechselnden Gestaltungen zu scheiden, und einer Sammlung, um die aus einander gehenden Richtungen in den grossen gemeinsamen Stamm ethischer Erkenntniss zurückzuführen.

Herbarts ethische Betrachtung unterscheidet sich dadurch von der Betrachtung aller andern Systeme, dass er die sittlichen Elemente dem Aesthetischen unterordnet und ihm demgemäss die praktische Philosophie ein Theil der Aesthetik ist. [1])

Es besitzt nämlich das Schöne und Hässliche, insbesondere das Löbliche und Schändliche, eine ursprüng-

---

1) Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie. §. 81 ff. Gesammtausgabe I. S. 124 ff.

liche Evidenz, vermöge deren es klar ist, ohne gelernt und bewiesen zu sein. Während das Angenehme nur in augenblicklichen Gefühlen, aus welchen sich weiter nichts machen lässt, gegenwärtig ist, aber das Schöne schärfer betrachtet etwas zu denken giebt und etwas Bleibendes von unläugbarem Werthe darstellt: scheidet sich das Sittliche aus dem übrigen Schönen als dasjenige heraus, was nicht blos als eine Sache von Werth besessen wird, sondern den unbedingten Werth der Personen selbst bestimmt.

Jedes Werk der schönen Natur und Kunst erhebt uns über das Gemeine und unterbricht den gewöhnlichen Lauf des psychischen Mechanismus. Wenn dies anfänglich vielleicht durch Erregung von Affecten geschieht, so besinnt sich später der Zuschauer, dass das Schöne und Hässliche ihm, dem blossen Zuschauer, nichts verheisst noch droht. Dann fühlt er sich von der anfänglichen Aufregung befreit.

In der praktischen Philosophie will nun Herbart den Nachdenkenden auf diesen Standpunkt des freien Zuschauers stellen.

Die praktische Philosophie hat nichts anderes als gewisse Zeichnungen eines solchen und solchen Willens zu liefern, damit bei dem Zuschauer über einiges Wollen ein unwillkürlicher Beifall, über anderes ein unwillkürliches Missfallen rege werde und ein Urtheil über die Willen entspringe.[1])

Eine Grundbestimmung beherscht dabei den Geschmack. Jeder Theil dessen, was als zusammengesetzt gefällt oder missfällt, ist für sich und einzeln genommen gleichgültig. In der Musik kommt z. B. keinem der einzelnen Töne, deren Verhältniss ein Intervall, etwa eine Quinte, eine Terze bildet, für sich allein auch nur

1) Praktische Philosophie. VIII. S. 6. S. 10.

das Mindeste von dem Charakter zu, welcher gewonnen wird, wenn sie zusammen klingen. Indem Verhältnisse, die sich durch eine Mehrheit von Elementen bilden, vollendet vorgestellt werden, erzeugen sich die Urtheile des Geschmacks von selbst. Die Materie ist also gleichgültig, aber die Form wird der ästhetischen Beurtheilung unterworfen.

Die wahren Elemente können in diesem Vorgang nicht ganz ungleichartig sein, sondern müssen in Verhältniss stehen d. h. eins muss als die Abänderung des andern können betrachtet werden. Sie müssen nicht in einer Summe müssig neben einander liegen, sondern einander durchdringen, — welches eine Farbe z. B. und ein Ton, oder ein Ton und eine Gesinnung nicht leisten, dahingegen Ton und Ton, Farbe und Farbe, Gesinnung und Gesinnung, in Einem Denken zugleich vorgestellt, in der That einander gegenseitig so modificiren, dass Beifall oder Missfallen — und zwar für jedes besondere Verhältniss von besonderer Art — in dem Vorstellenden hervorspringt.[1])

Vollendete Vorstellung des gleichen Verhältnisses führt, wie der Grund seine Folge, das gleiche Urtheil mit sich; und zwar, wie zu jeder Zeit, so auch unter allen begleitenden Umständen; und in allen Verbindungen und Verflechtungen.[2])

Das auf diesem Wege entstandene Allgemeine wird mit dem Namen einer praktischen Idee benannt, um dadurch etwas zu bezeichnen, das unmittelbar geistig vorgebildet und vernommen wird, ohne der sinnlichen Anschauung oder der zufälligen Thatsachen des Bewusstseins zu bedürfen.[3])

---

1) Praktische Philosophie. VIII. S. 18. ff.
2) Praktische Philosophie. VIII. S. 27.
3) Praktische Philosophie. VIII. S. 30.

Idee ist darnach ein Formbegriff, welcher ein stets gleiches Urtheil des Beifalls über sich erweckt und dadurch für alle künftigen Verhältnisse derselben Elemente zum Muster wird.

Es handelt sich nun zunächst darum die praktischen Ideen als die Typen harmonischer Verhältnisse in den Regsamkeiten des Willens abzuleiten.

Das nächste und erste Verhältniss ist das Verhältniss des vorbildenden Geschmacks und der Willen, welche der Verbindung entsprechen oder auch nicht entsprechen. Wenn Wille und Urtheil einmüthig bejahen und einmüthig verneinen, so gefällt die Einstimmung dieser Elemente schlechthin, und wir bezeichnen sie mit der Idee der innern Freiheit. Das Gegentheil missfällt. Die Elemente dieses Verhältnisses sind für sich gleichgültig. Einzeln genommen kann weder Einsicht noch Folgsamkeit gefallen. Höchstens gefällt in der Einsicht die Richtigkeit des Urtheils und die geistige Kraft, aus der es hervorging, in der blinden Folgsamkeit höchstens das Zutrauen, aber beides gehört nicht hieher.

Es liegt darin das specifisch Eigene der inneren Freiheit, dass dies Verhältniss zwei ganz heterogene Aeusserungen des Vernunftwesens verknüpft, den Geschmack und die Begehrung.

Wenn die Folgsamkeit der Einsicht entsprechen soll, so fragt sich, was die Einsicht einsehe. Der Inhalt, dessen die Idee der innern Freiheit bedarf, liegt in den übrigen praktischen Ideen, welche zusammengenommen diejenige Beurtheilung ausmachen, womit der Wille entweder einstimmt oder nicht. [1])

Ehe wir, um die übrigen praktischen Ideen zu finden, fremdes Wollen fremder Vernunftwesen hinzudenken,

---

1) Praktische Philosophie. VIII. S. 33 ff.

liegt uns ob, Verhältnisse in dem eigenen Wollen aufzusuchen.

Wollte man den Begriff der Gegenstände aufnehmen, wodurch das eigene Wollen mannigfaltig wird: so würde eine endlose Menge von Verhältnissen entspringen und diese wären dem Wollen nicht eigenthümlich. Es bleiben also, um ein neues Verhältniss zu finden, nur die Willen als blosse Activitäten (Strebungen) übrig. Als Strebungen sind nun die Willen in Rücksicht ihrer Stärke verschieden und es kann das Grössenverhältniss, das Mehr und Minder der Activität, die mattere und kräftigere Regung aufgefasst werden. Die Quantität, deren Mehr und Minder dem Urtheil Veranlassung giebt, liegt entweder in den einzelnen Regungen oder in der Summe oder in dem System derselben. An den einzelnen Strebungen gefällt die Energie, in der Summe die Mannigfaltigkeit, in dem System die Zusammenwirkung. Durchgängig gefällt hier das Grössere neben dem Kleineren. Das in der Vergleichung vorkommende Grössere dient dem Kleineren zum Mass, wohin es gelangen müsse, um nicht zu missfallen, und insofern kann man den hervorgehenden Musterbegriff die Idee der Vollkommenheit nennen.[1])

Bis dahin ist der Einzelne für sich betrachtet worden. Indessen treibt die ästhetische Ansicht, welche eine Mehrheit von Elementen fordert, über den Einzelnen hinaus.

Denn diejenige Person, welche nur innere Freiheit und Vollkommenheit besitzt, wird zu gefallen aufhören, sobald man die Person als eine einzige, demnach als Ein Element, dem zu einem Verhältniss ein zweites fehlt, in's Auge fasst.

---

1) Praktische Philosophie. VIII. 89 ff. vgl. Einleitung §. 91. I. S. 138 ff.

Es tritt das zweite Element ein, indem ein fremder Wille vorgestellt wird. Das Verhältniss zwischen einem vorgestellten fremden Willen und dem eigenen Willen des Vorstellenden, welcher das Gewollte des fremden lediglich als solches, und für diesen fremden Willen setzen will, denken wir nothwendig mit Beifall. Aus dieser Einstimmung ergiebt sich die Idee des Wohlwollens.

Dieses Wohlwollen darf nicht mit der Sympathie verwechselt werden. Die blosse Sympathie, als Mitleid oder Mitfreude, kann nicht Beifall finden. Denn dieselbe Empfindung, die ein anderer schon hatte, unwillkürlich nachahmen, heisst dieselbe Empfindung noch einmal haben. Ein solcher einfacher Zustand ist kein Verhältniss und es fehlt daher die Bedingung des Beifalls.

Es erhellt die Idee des Wohlwollens, in welcher sich der eigene Wille die Befriedigung eines fremden Wollens zum Gegenstand macht, in ihrer Nothwendigkeit an dem Gegentheil deutlich. Denn das Uebelwollen, das man ihr etwa in seinen Formen als Neid und Schadenfreude gegenüberstellen möge, ist das hässlichste aller Verhältnisse.

Man darf jedoch den Werth des Wohlwollens nicht als abhängig von dem Werth des vorgestellten fremden Willens ansehen. Die Güte ist darum Güte, weil sie unmittelbar und ohne Motiv dem fremden Willen gut ist. Nur damit nicht von einer andern Seite her Einspruch geschehe, ist es nothwendig, dass der vorgestellte fremde Wille tadellos erfunden werde; ausserdem würde das Wohlwollen des innerlich Freien sich in seiner Aeusserung gehemmt finden. [1])

Es entsteht ein neues Verhältniss, das mehrere

---

1) Praktische Philosophie. VIII. S. 41 ff. Einleitung §. 92. I. S. 139 ff.

Willen umfasst, indem sie in der Sinnenwelt einander zufällig begegnen. Sie greifen in die gemeinschaftliche Sinnenwelt und treffen auf eine gleiche Stelle, über welche sie möglicher Weise in entgegengesetzter und widersprechender Art verfügen. Wissen beide Willen, dass sie sich einander hindern, und wollen sie gleichwohl in diesem Wissen ihren Zweck, so wollen sie das Nicht-Sein des Hindernisses, sie wollen jeder die Verneinung des Willens des Andern. So sind sie im Streit.

Der Streit unterscheidet sich vom Uebelwollen; denn im Streit betrachten sich die Willen einander nur als Hindernisse ihrer Zwecke, aber im Uebelwollen ist ein Wille unmittelbarer Gegenstand des andern.

Wenn nun das Verhältniss der streitenden Willen an und für sich aufgefasst wird, so entsteht das Urtheil: der Streit missfällt. Es fragt sich daher, was geschehen müsse, damit das Missfallen vermieden werde.

Die praktische Weisung, die hier hervortritt, ergeht an beide streitenden Theile gleichmässig. Jeder verneint in seinem Willen den ihn hemmenden Willen des Andern. Diese Verneinung muss verneint werden, damit dem Missfallen die Folgsamkeit entspreche. So lässt denn jeder den ihn hemmenden Willen des Andern zu und die Nachgiebigkeit wird die Bedingung zur Vermeidung des Streits. Indem dies auf beiden Seiten geschieht, so überlässt jeder dem Andern und der Streit ist doppelt vermieden.

Das Ueberlassen, einmal geschehen, muss dem, der überlassen hat, als Regel gelten, als eine Grenze, die er nicht überschreiten darf, die ihn von dem ausschliesst, was er dem Andern zugeschrieben hat. Dadurch ist zwischen beiden eine Rechtsgrenze vorhanden.

Recht ist Einstimmung mehrerer Willen als Regel gedacht, die dem Streit vorbeuge.

Es liegt somit der Ursprung alles Rechts in Ver-

hältnissen, die zwischen bestimmten Personen von beiden Seiten gebildet werden, die nur für diese Personen gelten und als solche gelten, wie sie sind gebildet worden.

Hiernach ist es zu verneinen, dass dem Recht ursprünglich die Befugniss beiwohne, es durch Zwang zu schützen und wiefern gleichwohl der Zwang statthaft ist, folgt anderswoher.

Aus der Ableitung ergiebt sich, dass das Recht seiner Materie nach allemal positiv d. h. aus willkürlicher Feststellung mehrerer einstimmender Willen entsprungen ist. [1])

Wenn absichtsloses Zusammentreffen mehrerer Willen in den sich gegenseitig hemmenden Verfügungen über einen äusseren dritten Punkt auf die Entstehung von Rechtsverhältnissen führt, so ergiebt die That als Wohlthat oder Uebelthat aufgefasst, welche Begriffe die Absicht einschliessen, ein neues Motiv zu einer praktischen Idee.

Die That ist Wohlthat, wenn sie ein Wohl zugleich beabsichtigt und hervorbringt, Uebelthat, wenn sie ein Wehe zugleich zur Absicht und zur Folge hat. Die That könnte nicht als That gedacht werden, wenn nicht durch sie etwas gethan würde, das ohne sie nicht Statt gehabt hätte. Diese Verneinung weist auf den entgegengesetzten Zustand der Dinge hin, welcher vor der That mag wirklich gewesen sein und welchen die hervortretende That abbricht und gleichsam verletzt.

Die That als Störerin missfällt. Die Grösse der That bestimmt die Grösse des Missfallens. Mit dem

---

1) Praktische Philosophie. VIII. S. 45 ff. Einleitung. §. 93. I. S. 139.

Wohl oder Wehe, das in der Absicht und im Erfolge gemeinschaftlich anzutreffen ist, wächst das Missfallen und zwar auf gleiche Weise bei der Wohlthat und bei der Wehethat.

Könnte das Missfallen als eine Kraft auf die That wirken, so würde es sie hemmen; es würde, wie jeder Widerstand, in entgegengesetzter Richtung wirken; es würde ihren Fortschritt durch Rückgang aufzuheben trachten. Nun ist das Missfallen keine Kraft; die That geschieht wirklich. Aber nachdem sie vollzogen ward, bleibt noch der Gedanke des Rückgangs übrig, durch den sie hätte aufgehoben werden sollen. Ein Positives, das missfällt, treibt zu dem Begriff des ihm gleichen Negativen, mit welchem zusammen es Null machen würde. Rückgang also des gleichen Quantum Wohl oder Wehe, von dem Empfänger zum Thäter, ist das, worauf das Urtheil weiset. Vergeltung ist das Symbol, worin das Missfallen sich ausdrückt. Es ist eine scheinbare Position, worin eine Negation verhüllt liegt; denn sie ist eine entgegenlaufende und dadurch gleichsam quittirende That.

Das Verhältniss zwischen der That und dem durch sie aufgehobenen vorigen Zustande kann auch dadurch erzeugt werden, dass der Zustand auf dauernder Absicht und fest gehaltener Sorgfalt beruht und schon durch blosses Zurückweichen und Nachlassen der Absicht gestört wird. Dann wird das Nicht-Thun die Stelle des Thuns vertreten, indem es den Erfolg des fortdauernden Thuns abbricht.

In beiden Fällen ist es Störung des vorigen Zustandes, welche missfällt. In beiden Fällen bezeichnet die Billigkeit, und zwar in einem andern Sinne als wie sie sonst für das jenseits bestimmter Rechtsgrenzen liegende Unbestimmte genommen wird, die Idee der gebüh-

renden Vergeltung, damit nicht die That als Störerin missfalle. [1])

Auf diese Weise findet Herbart fünf praktische Ideen und erklärt damit die Reihe der sittlichen Elemente für geschlossen, da sich unter der Voraussetzung, dass mehrere als zwei Willen mit oder ohne Absicht zusammentreffen, die vorigen Verhältnisse, wenn auch verschlungener, wiederholen würden.

Die innere Freiheit erscheint hiernach als Einklang der Einsicht und des Willens, die Vollkommenheit als Einklang in dem Grössenverhältniss der Regsamkeiten, das Wohlwollen als Einstimmung des eigenen Willens mit dem vorgestellten fremden; das Recht ist die Einstimmung mehrerer Willen als Regel gedacht, die dem Streite vorbeuge, die Billigkeit endlich die gebührende Vergeltung, damit nicht die That als Störerin missfalle; sie erscheint im Unterschied von einem ursprünglichen Einklang als Auflösung eines Missklanges.

So ist der Charakter des harmonischen Verhältnisses in den fünf praktischen Ideen durchgeführt. Es ist eine sittliche Einseitigkeit aus ihrer geschlossenen Zahl eine für sich einzeln herauszuheben. Nur alle vereinigt können dem Leben seine Richtung anweisen, da man sonst Gefahr läuft, eine der andern aufzuopfern. Fehler können umgekehrt verschiedene Ideen zugleich verletzen. [2])

Wenn die ursprünglichen praktischen Ideen in die Einheit einer Person zusammengefasst werden, so ist die Tugend das Reelle zu den Ideen, nämlich die Eigen-

---

1) Praktische Philosophie. VIII. S. 53 ff. Einleitung. §. 94. I. S. 141 f.

2) Praktische Philosophie. VIII. S. 64 ff. S. 74. Einleitung. §. 95. I. S. 143 f.

heit eines Vernunftwesens, vermöge deren es den praktischen Ideen gemäss Gegenstand des Beifalls wird. [1])

Es lassen sich indessen auch, indem sich mehrere Willen wie in Ein Bewusstsein concentriren, die Ideen in die Einheit einer Gesellschaft begreifen. Es wird dann ihr mehrfaches Wollen den mehreren Strebungen und Entschliessungen Eines und desselben Vernunftwesens verglichen. Die Anschauungen, welche daraus entstehen, sind gesellschaftliche Ideen, welchen die ursprünglichen zum Grunde liegen. Sie werden unter dem Namen der abgeleiteten Ideen ausgeführt und gelten nicht blos dem Staat, der sie im Grossen darstellt, sondern ebensowohl jeder kleinern und kleinsten Verbindung, der häuslichen nicht minder als der bürgerlichen. [2])

Indem wir uns eine Menge wollender Wesen auf Einem Boden versammelt denken, der sie durch seine mannigfaltigen Produkte anlockt und beschäftigt, und jedes dieser Produkte allen anbietet: dringt sich gleich zunächst die Erwartung auf: sie werden in vielfachen Streit gerathen. Sie sollen aber den Streit vermeiden. Die Ausführung dieses Gedankens ergiebt die Idee einer Rechtsgesellschaft. Der Werth einer solchen wird sich, wo sie gegeben ist, umgekehrt wie die Stärke der Reizung zum Streit verhalten, das Reizende sei was es wolle. Davon ist der vollständige Werth eines geselligen Vereins, welcher nur aus der Beurtheilung nach allen Ideen zugleich kann ermessen werden, noch sehr verschieden.

Mögen jedoch die Rechtsgrenzen gezogen sein und den einen in grössere, den andern in kleinere Sphären

---

1) Einleitung §. 96. I. S. 145. Praktische Philosophie. VIII. S. 108.

2) Praktische Philosophie. VIII. S. 74 ff.

seiner Thätigkeit einschliessen, das Thun und Lassen der Eingeschlossenen wird immer noch über die Grenzen hinüberwirken; und alle Absicht und Nachlässigkeit, die in diesem Wirken liegt, wird das Missfallen an unvergoltenen Thaten herbeirufen. Soll das Missfallen getilgt werden und übernehmen es die Versammelten dafür zu sorgen: so werden sie sich zu einer Anstalt vereinigt finden, die man ein Lohnsystem nennen kann. Es ergiebt sich dabei eine Richtung das Rechtsystem zu ergänzen. Dem Recht ist alle Theilung einerlei; die errichtete soll nur durch keinen Streit zerrissen werden. Was das Recht unbestimmt lässt, dies zu bestimmen unternimmt die Billigkeit, indem sie die Gleichheit vorschreibt, welche nur durch Verschiedenheit der Verdienste soll abgeändert werden. Alle ursprüngliche Ungleichheit, welche durch ungeordnete Benutzung des gegenseitigen Ueberlassens in die Rechtsgesellschaft kommt, verstösst wider die Billigkeit.

Wären nun schon nach Recht und Billigkeit die Angelegenheiten der Versammelten geordnet und von Vorwürfen befreiet, so würde gleichwohl das Hinschauen auf dieselben noch wenig Erfreuliches haben. Der wohlwollende Zuschauer würde eine ganz andere Einrichtung fordern, als die zur Vermeidung des Streits aufgeworfenen Bollwerke des Rechts; er würde die grösste mögliche Summe des Wohlseins erreicht und zu dem Ende die zweckmässigste Verwaltung des Vorräthigen eingeführt zu sehen verlangen. Und für diese seine wohlwollenden Wünsche, die freilich Wünsche bleiben müssten, so lange sich ihnen die Berechtigten entgegensträubten, würde er seines eigenen Beifalls gewiss sein. So entspringt die Idee des Verwaltungssystems. Das Wohlwollen, welches das Verlangen des künftigen Willens erfasst, kann den Gedanken nicht umgehen, das Gegenwärtige und Vorräthige in die künftigen Befriedi-

gungen des Verlangens umzubilden. Dadurch öffnet sich ihm in der Verwaltung, welche bei der Natur lernt und ihre Regeln von den inwohnenden Eigenschaften der Dinge empfängt, eine fremde Sphäre von Begriffen. Indem für den Blick des Wohlwollens eine Spaltung der Individuen gar nicht vorhanden ist, liegt in dieser Richtung die Möglichkeit eines Verstosses gegen die billige Theilung und den rechtlichen Bestand. Diese Collision tritt nicht ein, wenn alle, vom gegenseitigen Wohlwollen durchdrungen, das allgemeine Beste für eine höhere Angelegenheit halten, als den Privatvortheil. Beim Mangel des gegenseitigen Wohlwollens geht die billige Gleichheit den Regeln der besten Verwaltung und wiederum das rechtlich Anerkannte dem Billigen vor.

Das erhöhte Wohlsein bei richtig verwalteten Gütern pflegt Kraftäusserungen hervorzutreiben, deren Ausbreitung, deren Zusammen- oder Widereinander-Wirken sich von selbst derjenigen Beurtheilung darstellt, welche nach der Idee der Vollkommenheit zur Anwendung kommen muss. Denn die schwächern Strebungen missfallen neben den stärkern und es missfällt der geringere Totaleffect neben dem grössern möglichen. Die Sorge dieser Idee zu entsprechen wird die Mehreren zu einem Cultursysteme vereinigen.

Aber wo die Bemühungen, dem Recht, der Billigkeit, dem Wohlwollen und der Vollkommenheit zur angemessenen Darstellung zu verhelfen gemeinschaftliche Angelegenheit geworden sind: da ist gemeinschaftliche Folgsamkeit gegen gemeinschaftliche Einsicht, da ist innere Freiheit mehrerer, die nur ein einziges Gemüth zu haben scheinen. Die Spaltung zwischen Einem und einem Andern, deren jeder blos seinem Urtheil folgt und seinem Gewissen überlassen sein will: dieser leere und todte Gegensatz ist verschwunden; die Vereinigten machen eine beseelte Gesellschaft aus. Denn wenn die In-

dividuen von einem Geiste bewegt werden, den kein Einzelner sich eigen und auch keiner sich fremd fühlt: so mögen sie ihn ansehen wie eine Seele, die in ihnen Allen, in ihrer Gesammtheit lebe. In diesem Sinne hat die beseelte Gesellschaft, in welcher sich die einzelnen Systeme gegenseitig zu Einem gemeinsamen Leben unterstützen, ein gemeinsames Gewissen.

Wenn man für diese Zeichnung die Anschauung des Wirklichen sucht, so steht z. B. vor den Augen des Staatsmanns eine im Wachsen oder Abnehmen begriffene, mehr oder weniger von sämmtlichen praktischen Ideen beseelte Gesellschaft, getragen von der Natur, verbunden durch Gemeingeist, gebunden durch Macht, reflectirend über sich selbst in höherm oder niedern Grade. Sein Ziel ist sie als Rechtsgesellschaft zu befestigen, als Lohnsystem zu sichern, als Verwaltungssystem zu veredeln, als Cultursystem zu erweitern und zusammenzuhalten, endlich ihrem Selbstbewusstsein die innere Zufriedenheit zu erhöhen.[1])

So vollendet sich in der Einheit der beseelten Gesellschaft die harmonische Bildung der praktischen Ideen.

Mit dieser Darstellung schliesst die Ideenlehre in Herbarts praktischer Philosophie. Was im zweiten Buche unter der Aufschrift: die Ideen und der Mensch, hinzugefügt wird, ist dazu bestimmt, die bis dahin entwickelten allgemeinen Principien in die bestimmten Verhältnisse und Zustände einzuführen.

Herbarts ethische Ansicht ist darin eigenthümlich, dass er aus dem harmonischen Verhältniss einfacher sittlicher Elemente, welches in dem zusammenfassenden Zuschauer Beifall erregt, die praktischen Ideen entwirft und dann im Grossen als gesellschaftliche darstellt.

---

1) Analytische Beleuchtung. §. 172. VIII. S. 365.

Es liegt nahe, zuerst die historischen Anknüpfungen aufzusuchen, durch welche sich Fäden anderer Systeme in Herbart hineinziehen.

Der Name der Ideen weist auf Plato zurück. Allerdings bezeichnet Plato, wie Herbart, etwas durch sie, das unmittelbar geistig „vorgebildet und vernommen wird, ohne der sinnlichen Anschauung oder der zufälligen Thatsachen des Bewusstseins zu bedürfen.“ Aber weiter geht auch die Verwandtschaft nicht. Plato begnügt sich nicht in der Idee nur die zusammenfassende Form harmonischer Verhältnisse zu sehen, welche in dem Zuschauer ein stets gleiches Urtheil des Beifalls über sich erweckt und dadurch für alle künftigen Verhältnisse derselben Elemente zum Muster wird. Bei Plato entspringt die Idee nicht im zusammenfassenden Zuschauer, sondern nach der Analogie, in welcher auch die seienden Ideen gedacht sind, in dem bildenden Künstler und erst von ihm aus im Zuschauer. Bei Plato ist die Idee die Grundgestalt der Sache und weit entfernt rein formal zu sein trägt sie den Inhalt des Wesens in sich. Bei Herbart beruht das Unbedingte der praktischen Ideen eigentlich nur darauf, dass die Menschen, unter Menschen gestellt, sich selbst und einander nothwendig Gegenstand des zusammenfassenden Denkens sind und sie daher fremdem und eigenem Urtheile des Beifalls oder Missfallens immer unterworfen sind. Bei Plato hingegen liegt das Unbedingte in dem Ursprung der Idee aus Gott und dem Guten. Bei Plato geht die Idee in die Betrachtung des inneren Zweckes zurück; bei Herbart nur in eine psychologische Nothwendigkeit des Beifalls im Zuschauer. Wenn die neuere deutsche Philosophie den platonischen Begriff der Idee in den wesentlichern Beziehungen festgehalten hat, so setzt Herbart den Werth ihrer Bedeutung herab.

Herbarts Form der harmonischen Zusammenfassung

mag ferner noch an Plato erinnern, der den Einklang des Leibes mit der Seele und den Einklang der Seelenkräfte unter sich mehrfach zum Gesichtspunkt seiner Erziehungslehre gemacht hat. Aber Plato gründet seinen Einklang tiefer. In einer bekannten Stelle des Philebus zerlegt er den Begriff des Guten in Wahrheit, Ebenmass und Schönheit und nach dem Zusammenhang misst er die Wahrheit an dem Begriff und innern Zweck der Sache, sieht das Ebenmass in der Mischung der realen Elemente und erst, wenn beide einander entsprechen, wird ihm die Schönheit hervorgehen, welche Herbart in der ästhetischen Betrachtung des Ethischen allein anzuschauen weiss und für die eigentlich bewegende und ursprünglich bestimmende erklärt. Insofern steht mit Plato, der gern seinen Blick auf die sittliche Schönheit heftet, Herbart doch nur in allgemeiner Verwandtschaft.

Nach einer andern Seite geht diese tiefer. Wie Plato den Staat als einen Menschen im Grossen auffasst, indem sich die Vermögen der einzelnen Seele in der Gemeinschaft zu einer nothwendigen Gliederung des Ganzen gestalten: so hat Herbart in ähnlicher Weise und nicht ohne eine künstlerisch klare Abrundung die praktischen Ideen, welche den Einzelnen gelten, in die nothwendigen Systeme eines Ganzen ausgebildet. Herbart vergleicht selbst Plato's viertes Buch der Republik, in welchem unmittelbar und nicht erst durch Deutung die Idee der beseelten Gesellschaft oder die Idee der innern Freiheit angewendet auf die Gesellschaft zu finden sei.[1]) Die Ethik des Einzelnen und die Ethik der Gesellschaft und, was damit zusammenhängt, Ethik und Naturrecht sind auf diese Weise von ihm im Sinne der Alten und

---

1) Analytische Beleuchtung des Naturrechts und der Moral. §. 112. VIII. S. 329. §. 33. VIII. S 245, womit indessen zu vergleichen Praktische Philosophie. VIII. S. 102.

im Gegensatz gegen den vermeintlichen Fortschritt einer Trennung, welchen die Neueren in's Werk setzen, unter Einen beide beherschenden Gedanken gestellt worden. Aber darin unterscheiden sich Plato und Herbart deutlich, dass Plato in dem Staate das ganze psychologische Wesen des Menschen mit seiner Tiefe und seinem Reichthum darstellt und ausbreitet, aber Herbart in der Gesellschaft nur die ästhetische Form der dem zusammenfassenden Zuschauer erscheinenden Harmonie.

In letzter Beziehung findet sich bei englischen Philosophen einige Aehnlichkeit.

Herbart selbst nennt Adam Smiths Theorie der moralischen Gefühle, in welcher die Sympathie des unparteiischen Zuschauers zum Richtmass des eigenen Handelns gemacht wird, mit Hochachtung. Zwar bezeichnet er die Sympathie, welche als solche nicht unparteiisch sei, als einen Missgriff in der Einkleidung, aber er erkennt als den Hauptgedanken den mit dem eigenen Standpunkt verwandten Satz: wer sein Betragen in dem Lichte betrachte, worin der unparteiische Zuschauer es ansehen würde, gebe entweder den Motiven, die darauf Einfluss hatten, seinen Beifall, oder er finde, dass er diese Motive bei sich selbst nicht rechtfertigen könne.[1]

Es fehlt darin zwar noch der auf das Harmonische gerichtete Blick des Zuschauers; doch liegt es nicht fern, die Sympathie, welche ein Wohlgefallen einschliesst, aus der Empfindung in den Begriff des Harmonischen überzuführen und in diesem Sinne Adam Smith durch David Hume zu ergänzen. Denn es ist merkwürdig, dass hier David Hume in seiner Abhandlung über die Principien der Moral und zwar im ersten Anhange über

---

1) Analytische Beleuchtung des Naturrechts und der Moral. §. 31. § 32. VIII. S. 242 ff.

das sittliche Gefühl [1]) ein Vorspiel zu Herbart ist. Denn ihm ist das sittliche Gefühl dem Geschmack analog. Die Grenzen und Thätigkeiten der Vernunft und des Geschmacks, sagt Hume zum Schluss, sind leicht bestimmt. Die Vernunft bringt die Erkenntniss des Wahren und Falschen; der Geschmack giebt das Gefühl des Schönen und Hässlichen, von Tugend und Laster. Die Vernunft entdeckt die Gegenstände, wie sie wirklich sind, ohne Zuthat und Abzug; der Geschmack hat ein erzeugendes Vermögen und vergoldet oder entstellt alle natürlichen Gegenstände mit den von dem innern Sinne geliehenen Farben und erhebt eine neue Schöpfung. Hume hat dabei namentlich das Verhältnissmässige des Ganzen und das Gegentheil als das bezeichnet, was in uns das Gefühl der Billigung und des Tadels erweckt. [2])

Mögen in diesen historischen Erinnerungen Antriebe für Herbarts Betrachtung gelegen haben, die Umgrenzung des Princips und die Abscheidung alles Fremden, die klare Ausführung und die folgerichtige Darstellung sind sein eigen; und daher ist erst bei Herbart der Geschmack der praktische Gesetzgeber.

Um Herbart nicht mit fremdem Mass zu messen, fragen wir zunächst und hauptsächlich, wie seine Leistung der eigenen Aufgabe genüge.

Wir erinnern uns des Grundgedankens. Die Elemente, welche in der ästhetischen Ansicht zusammengefasst werden, sind an sich gleichgültig; aber das Harmonische gefällt in dem Verhältniss derselben. Daher soll aus dem Inhalt der Strebungen und Vorstellungen nichts abgeleitet werden, und die Evidenz des Sittlichen geht lediglich aus der Form des Einklangs hervor.

---

1) David Hume essays and treatises vol. II. S. 346 ff. nach der Ausgabe Edinburg 1793.

2) A. a. O. S. 349 vgl. mit S. 346.

So wird zuerst die Idee der inneren Freiheit entworfen, in welcher Wille und Urtheil einander entsprechen und dadurch den Menschen innerlich als ein mit sich selbst einstimmiges Ganze darstellen. Es ist dabei eine Reihe psychologischer Fragen als vor der Ethik liegend übergangen. Denn wie es geschehen könne, dass der Wille der Einsicht entspreche, ist bei der Gewalt der wechselnden Affecte an sich so wenig klar und doch so wichtig, dass diejenige Ethik, welche auf Anwendung sieht, — und nur in der Anwendung gewinnt die Ethik eine reale Macht, — sich dieser Untersuchung nicht überheben kann und tiefsinnige Bearbeiter, wie die Stoiker, wie Spinoza, gerade ihr den sorgfältigsten Fleiss gewidmet haben. Herbart übergeht diese Seite und ist nur darauf gerichtet, die beiden Elemente, welche das Verhältniss bilden, als einfache rein abzuheben und dem zusammenfassenden Betrachter klar darzubieten. Doch dürfen wir nach Herbarts eigener Forderung Einen Aufschluss vermissen. Wo Herbart verlangt,[1]) dass die Elemente einander durchdringen sollen, setzt er ausdrücklich hinzu, dass Ungleichartiges z. B. eine Farbe und ein Ton, oder ein Ton und eine Gesinnung dies zu leisten nicht vermögen, dahingegen Ton und Ton, Farbe und Farbe, Gesinnung und Gesinnung, in Einem Denken zugleich vorgestellt, einander gegenseitig so modificiren, dass Beifall oder Missfallen in dem Vorstellenden hervorspringt. Verhalten sich nun, darf man bei der Idee der innern Freiheit fragen, Wille und Einsicht, welche doch wie die Endpunkte zweier verschiedener Richtungen weit aus einander zu liegen scheinen, so gleichartig, wie Gesinnung und Gesinnung? und warum strebt der Gedanke des Zuschauers sie in eine

---

1) Praktische Philosophie. VIII. S. 19.

Einheit zusammenzufügen? Diese Fragen würden in die frühere psychologische zurückführen.

Indem Herbart ferner Begehren und Urtheil, Willen und Einsicht der Person als zwei Elemente darstellt, welche von dem betrachtenden Blick zusammengefasst die Harmonie der innern Freiheit ergeben: ist in dieser Verschmelzung die Unterordnung des Begehrens unter das Urtheil, des Willens unter die Einsicht nicht ausgedrückt, und doch käme ohne sie, wenn sich umgekehrt das Urtheil dem Begehren unterwürfe, das Gegentheil heraus. „Streng genommen," sagt Herbart selbst, „liegt es nicht in der Idee der innern Freiheit, dass die Einsicht das wirksame, das erzeugende Princip des nachbildenden Willens sein sollte." [1]) Indessen wenn dies nicht in der Ableitung liegt und wenn doch in dem Begriff der innern Freiheit ausdrücklich gemeint ist, dass das Urtheil über dem zur That schreitenden Willen schwebe, und die Folgsamkeit der Einsicht entspreche: [2]) so muss bemerkt werden, dass diese Lücke auf eine realere Betrachtung des menschlichen Wesens hinweise, als der Massstab der sich im Zuschauer erzeugenden harmonischen Form gewähren kann.

Diese Bemerkungen über die innere Freiheit gehen von Einer Seite über die praktische Philosophie hinaus und treffen die eigenthümliche Anlage des Systems. Herbarts Philosophie, welche eine Bearbeitung der Begriffe sein will, will keine Einheit des Princips, welche das Ganze und die Theile behersche, sondern setzt bewusst und absichtlich an verschiedenen Punkten verschieden an. Ein anderer Ansatzpunkt liegt in der Logik, welche die Begriffe deutlich machen soll, ein anderer in der Metaphysik, welche aus den gegebenen Begriffen der Erfah-

1) Praktische Philosophie. VIII. S. 91.
2) Praktische Philosophie. VIII. S. 34. 35

rung die Widersprüche wegschafft, ein anderer in der praktischen Philosophie, welche die ursprüngliche Evidenz der aus dem Harmonischen stammenden sittlichen Begriffe auffasst. Es wird dadurch für die praktische Philosophie eine Selbständigkeit erreicht, welche, in sich selbst gegründet, nun nach Logik und Metaphysik und Psychologie gar nicht zu fragen braucht So sind die Theile in Herbarts System abgeschnitten und das System selbst trägt die Disciplinen nur wie zusammenhangslose Gruppen der Begriffe in sich. In Herbarts Schule hat man wiederholt diese glückliche Stellung hervorgehoben, durch welche z. B. die praktischen Ideen, in sich klar, den Willen ergreifend, für sich die praktische Philosophie vollenden und die psychologischen und metaphysischen Fragen ausschliessen. [1])

Das weitere Nachdenken wird von selbst die wohl angelegte Isolirung durchbrechen; denn die Begriffe hängen nun einmal zusammen. Unfehlbar wird es fragen, worauf denn die Harmonie beruht, die solche Macht über den Willen hat. Herbarts Psychologie muss ihm darauf antworten, und thut es, indem sie Folgendes lehrt: [2]) „Wenn die Kräfte, worin die Vorstellungen durch ihre Gleichheit und ihre Gegensätze einander zerlegen, gleich stark sind, so entsteht Disharmonie. Ist aber eine dieser Kräfte gegen die übrigen in solchem Verhältnisse, dass sie von denselben gerade auf die statische Stelle getrieben wird", also auf den Punkt, wo sie bereit ist, in ein wirkliches Vorstellen überzugehen (§ 16): „alsdann ist ein harmonisches Verhältniss vorhanden". Es soll hier nicht in diese Erklärung des psy-

---

1) Vgl. analytische Beleuchtung des Naturrechts und der Moral. §. 6. VIII. S. 229.

2) Lehrbuch zur Psychologie. 3te Aufl. 1850. §. 34.

chologischen Mechanismus eingegangen werden. Sonst würde sich zeigen, dass die Harmonie, wenn sie über das eigentliche musikalische Gebiet hinaus ins Ethische übertragen wird, auf einer Unterordnung unter die Einheit von Zwecken und einer für die Einheit einander unterstützender Wechselwirkung der Kräfte, und die Disharmonie auf einer an einer solchen Einheit gemessenen Entzweiung beruht. Aber es muss gefragt werden, ob denn wirklich der psychologische Mechanismus der letzte Grund des Ethischen, der Grund einer Verpflichtung sein könne.

Herbart hat keinen andern Grund. In der Psychologie[1]) sagt er von der innern Freiheit: „Es wird sogleich ein Widerspruch gefühlt, wenn das Wissen einen andern Weg zeigt, als das Wollen geht. Eine solche Erscheinung bietet dem Zuschauer zwei Reihen dar, deren Ablauf zu vereinigen ihm nicht gelingt; während im Gegentheil, wenn das Wissen sich gleichlautend ausspricht, wie die Handlungen den Willen verkündigen, alsdann die Reihen in der Beobachtung des Zuschauers einander begünstigen.“ So geht die absolute Werthbestimmung der innern Freiheit in den Umstand zurück, ob in dem Beobachter Reihen von Vorstellungen einander begünstigen oder die Vereinigung hindern, also in einen psychologischen Mechanismus.

Es ist allgemein vorausgesetzt, dass durchweg die Elemente, welche zusammen den Einklang bilden, an sich gleichgültig sind, und Herbart sagt in Bezug auf die Idee der innern Freiheit ausdrücklich, dass einzeln genommen weder Einsicht noch Folgsamkeit gefalle, an jener höchstens die Richtigkeit und geistige Kraft, an dieser das Zutrauen. Es ist indessen unmöglich, dass die Wahrheit, in welcher sich zwischen der theoretischen

1) Psychologie als Wissenschaft u. s. w. 1825. II. S. 97.

und praktischen Philosophie das Band knüpft, und also die Einsicht, welche als Einsicht eine Einsicht in die Wahrheit ist, der Ethik gleichgültig sei. Herbart selbst fragt nach einem Inhalt: „Die Einsicht, was sieht sie ein?“ und er weist dabei auf die andern Verhältnisse hin, welche der Sanction des Geschmackes theilhaftig seien.[1]) Es wird hiernach nur eine solche Einsicht gefallen können, w lche für die nachbildenden Entschliessungen die Muster der praktischen Ideen in sich trägt. Ob dies genüge, wird sich später zeigen, wenn es sich um die Frage handelt, wie Herbarts formale Ethik den realen Stoff gewinne. Aber wie wenig die Einsicht ein für die Betrachtung des Harmonischen an sich gleichgültiges Element ist, mag eine Erscheinung in Herbarts eigener Schule darthun. In Ed. Bobrik's „neuem praktischen System der Logik“ (1838) ist die Behandlung der ganzen Logik, deren Gegenstand ohne Frage das Urtheil und die Einsicht ist, unter fünf ursprüngliche und fünf abgeleitete logische Ideen untergebracht,[2]) welche lediglich — wir untersuchen nicht, ob künstlich und gewaltsam oder einfach und aus der Natur der Sache — nach dem Modell der fünf ursprünglichen und fünf abgeleiteten Ideen in Herbarts praktischer Philosophie gemacht sind. Auf jeden Fall spiegelt sich in dem Urtheil und in der Einsicht eine ganze Welt von Verhältnissen und das Harmonische, welches dem zusammenfassenden Denken den ästhetischen Beifall weckt, geht durch sie hindurch. Hiernach ist die Einsicht weder von der Seite des Inhalts noch von der Seite der Form ein solches gleichgültiges Element, welches erst mit dem folgsamen Willen

---

1) Praktische Philosophie. VIII. S. 35.
2) Vgl. § 12. 13 und die Ausführung so weit sie zu Tage gekommen ist.

zusammengefasst zu einer praktischen Idee würde. Sie hat an sich ethischen Werth.

Es folgt die Idee der Vollkommenheit, des Einklanges in dem Grössenverhältniss der Regsamkeiten. Herbart hält die Betrachtung strenge innerhalb des Quantums und das ganze Ziel ist darin ausgesprochen, das Kleine messe sich an dem Grossen, das Schwache an dem Starken, damit das Kleine das Grosse, das Schwache das Starke erreiche. Das in Vergleichung vorkommende Grössere diene dem Kleinern zum Masse, wohin es gelangen müsse, um nicht zu missfallen. Es fragt sich, ob diese losgerissene Betrachtung des Quantums überhaupt ästhetisch sei, eine solche Betrachtung, welche von jedem Mass eines zum Grunde liegenden Begriffs und von jedem Quale abzusehen gebietet und nur aus dem die verschiedenen Grössen zusammenfassenden und vergleichenden Denken den Antrieb zum Entwurf einer Idee hernimmt. Nirgends geht sonst das Schöne, welches gefällt und Beifall erweckt, auf diesem Wege hervor. Eine nackte Vergleichung der Grössen fällt lediglich in die mathematische Betrachtung, und selbst da gefällt nicht schlechthin das Stärkere neben dem Schwächern und missfällt das Schwächere neben dem Stärkern. Das Grosse, welches dergestalt wächst, dass es den zusammenfassenden Blick überholt und das Starke, dessen Kraft so zunimmt, dass es den beherrschenden Ueberblick übersteigt, entzieht sich jener durchgehenden Bedingung des Schönen, welche durchweg im Uebersichtlichen liegt und daher stillschweigend den Gedanken eines Ganzen hinter sich hat. Auf der höhern Stufe des Organischen oder der Kunst würde das Proportionale, sofern es Ausdruck der Gliederung, und die Grösse, insofern sie durch die Idee des Ganzen bedingt ist, ferner das Mass und Ebenmass, welches durch einen innern Zweck bestimmt ist, durch eine solche abgelöste Grössen-

vergleichung, welche das Kleinere durch das Grössere gleichsam nur wie im Ehrgeiz spornt, völlig aufgehoben. Welches Ziel der Vollkommenheit hat denn eigentlich der Betrachtende im Sinn, wenn er das Kleinere an dem Grossen, das Schwache an dem Starken misst, damit das Kleine das Grosse und das Schwache das Starke erreiche? Entweder wäre das Ziel statt des mannigfaltigen Auf und Ab in dem Anblick der Kräfte Eine gleiche Höhenlinie für alle, und dann wäre die Idee der Vollkommenheit die Idee des gleichförmigen Niveaus, welches statt zu gefallen vielmehr missfallen würde. Oder es läge das Ziel, wenn wir den Wetteifer der Grössen ohne Grenze sich fortsetzen sähen, im Unendlichen und Unbestimmten; und dann verschwände die geschlossene Idee. Wenn Herbart hinzufügt, an den einzelnen Regungen gefalle die Energie, in der Summe die Mannigfaltigkeit, in dem Systeme die Zusammenwirkung, so versteckt sich darin ein Mass der Grössen, welches aus der blossen Grössenbetrachtung nicht stammt, ein qualitatives Mass für das Quantum. Denn wenn in der Summe die Mannigfaltigkeit gefällt, so wäre sie entweder eine blosse Abwechselung von Gross und Klein, von Stark und Schwach, was nach der Idee der Vollkommenheit, wie sie dargestellt ist, nicht gefallen könnte, oder sie ist bereits eine Mannigfaltigkeit, durch den Gedanken einer Gliederung bestimmt, und dann führt sie über die nackte Betrachtung der Grösse hinaus und in einen zum Grunde liegenden Begriff herein. Wenn ferner in dem System die Zusammenwirkung gefällt, so tritt darin die Angemessenheit zu einem Zweck, welcher die Grösse beherscht und zur Einheit richtet, offen hervor. Ziehen wir nun die Summe aus diesen Ueberlegungen, so genügt weder eine Idee der Vollkommenheit, welche die Grössenvergleichung für sich betreibt und dadurch hohl oder masslos zu werden droht, noch genügt die Begrün-

dung für das, was die Idee der Vollkommenheit eigentlich im Sinne hat. Dieser Mangel kehrt da wieder, wo im Grossen und Ganzen aus der ursprünglichen Idee der Vollkommenheit die abgeleitete Idee der Cultur entworfen ist. Nach unserm Sprachgebrauch ist die Vollkommenheit wie die Cultur über die blosse Grösse hinaus wesentlich auf die Beschaffenheit gerichtet; und Herbart hat ein weiteres und reichhaltigeres Wort für einen beschränktern und ärmern Sinn verwandt.

Es sind bereits in Herbarts Schule die Missverhältnisse erkannt worden, zu welchen diese Idee der Vollkommenheit führt. Hartenstein hat sie aus der Zahl der ursprünglichen praktischen Ideen gestrichen und demgemäss auch die Cultur aus der Zahl der abgeleiteten.[1]) Wenn er in der Grössenbestimmung die Vollkommenheit „auf die Bezeichnung des Grades" beschränkt, „in welchem etwas seinem Begriff entspricht:" so tritt im Begriff der Sache ein Mass auf, welches tiefer liegt als die sich durch den zusammenfassenden Zuschauer erzeugende Form harmonischer Verhältnisse. Ein solcher Begriff von realem Inhalt würde indessen, einmal zugegeben, alsbald die Macht seiner Wahrheit gegen die einseitige und künstliche Herrschaft der nur am Zuschauer abgespiegelten harmonischen Form geltend machen.

Es ist in der Sache begründet, die Idee der Vollkommenheit aufzugeben, welche isolirt die Energien als solche betrachtet; aber wenn man es thut, vermisst man auf der andern Seite eine Norm für die Grösse der Kräfte, und Herbart wird sie doppelt vermissen, da er für die Erzeugung der Tugend neben dem natürlichen Wohlwollen auf die natürliche Kraft das grösste Gewicht

---

1) G. Hartenstein die Grundbegriffe der ethischen Wissenschaften. Leipzig 1844. S. 176 und besonders S. 178 ff.

legt.[1]) Der Wegfall der die Grössenverhältnisse bestimmenden Idee reisst daher in den geschlossenen Kreis eine empfindliche Lücke.

Die Idee des Wohlwollens, die Einstimmung des eigenen Willens mit dem fremden und um des fremden wegen, entspricht dem Grundgedanken; nirgends ist die Harmonie klarer. „Die Güte ist eben darum Güte, weil sie unmittelbar und ohne Motiv gut ist.“ In ihr ist der Stoff, an welchem sonst die Strebungen haften, abgethan, und die Stimmung ist am reinsten und geht unmittelbar von Willen zu Willen. Wenn dies die ideale Richtung des Wohlwollens ist, so fällt es wie ein Widerspruch auf, dass unter den abgeleiteten Ideen dasjenige System, welches von der ursprünglichen Idee des Wohlwollens abstammt, nämlich die Verwaltung, durchweg von der Natur der Sachen bestimmt wird. Nach dem Grundgedanken sollen endlich die Elemente, welche im Wohlwollen übereinstimmen, der eigene Wille und der fremde, an sich gleichgültig sein; und erst durch andere Ideen soll die Bedingung hinzukommen, dass der vorgestellte fremde Wille tadellos erfunden werde. Es sichert zwar diese Auffassung das Wohlwollen vor selbstsüchtigen Motiven, welche die Idee aufheben würden, aber nimmt auf der andern Seite den Willen in einer so verblichenen Allgemeinheit, dass darin die besondern Richtungen, welche doch den Willen zum Willen machen, verloschen sind. Ist es wirklich der nackte Wille allein, mit welchem das Wohlwollen übereinstimmt, wenn es an und für sich, sei es gegen Gute oder gegen Böse, gelobt wird, oder ist darin nicht vielmehr der ganze Mensch in seinem idealen Werth als Motiv gedacht?

---

1) Analytische Beleuchtung des Naturrechts und der Moral. §. 139. §. 140. VIII. S. 346 f. vgl. §. 122. VIII. S. 337.

Während im Uebelwollen ein Wille unmittelbarer Gegenstand eines anderen ist, treffen sie im Streit in einem Aeussern zusammen und werden darin einander Hinderniss ihrer Zwecke. Diesem Zwiespalt begegnet das Recht. Seine Idee ist Einstimmung mehrerer Willen als Regel gedacht, die dem Streit vorbeuge. Es ist darin das Recht die Consequenz einer willkürlichen Uebereinkunft, welche nur durch die Bestimmung gebunden ist, dass der Streit vermieden werde. Das Recht, welches hiernach nur einer Disharmonie zuvorkommt, bringt eigentlich noch kein ästhetisch Gefallendes hervor; es verhütet nur Missfallen und ist insofern seinem Wesen nach nur negativ. Wenn ferner das Recht die Einstimmung mehrerer Willen ist, als Regel gedacht, welche dem Streit vorbeuge: so fragt sich, wie denn hier mitten in die ästhetischen Verhältnisse die logische Consequenz einer Regel eintrete, und wenn bei näherer Betrachtung erhellt, dass nur in der Consequenz der Einigung und nicht in einem augenblicklichen Ueberlassen mit stillschweigendem Vorbehalt willkürlicher Rücknahme die Vermeidung des Streits begründet wird: so sieht man den ästhetischen Charakter der Idee verschwinden, und vielmehr die Logik des Begriffs in den Vordergrund treten. Die ästhetische Haltung der praktischen Philosophie ist hier durchbrochen — und man könnte etwa nur sagen, dass die Regel der Uebereinkunft, welche dem Streit vorbeugt, zwar nicht selbst als Idee einer Harmonie, aber als sichernde Vorbedingung für die Harmonie anderer Ideen, als ein Mittel zum Zweck, zu denken sei. Das Recht wird in seinem Ursprung willkürliche Uebereinkunft, bei welcher der Inhalt gleichgültig ist, falls nur der Streit verhütet werde. Das Ueberlassen und Zulassen, das beim Zusammenstoss der beiden Willen in der Verfügung über Eine und dieselbe Sache von beiden Seiten nöthig ist, wird dem Belieben anheimgegeben,

wenn es sich nur zur consequenten Regel, welche den Streit verhütet, auszubilden vermag. Die Motive des Rechts liegen daher zunächst nicht in der Natur der Verhältnisse und der Dinge, sondern nur in der Consequenz der sich einigenden Willen. Erst auf Umwegen drängt sich eine Rücksicht auf den Inhalt ein und erst auf Umwegen macht sich die allgemeine menschliche Natur und das allgemeine Wesen der Dinge in seiner Berührung mit dem Menschen als das Bestimmende geltend. Die Art und Weise der Uebereinkunft ist darum nicht gleichgültig, weil nicht jede gleich geschickt ist, den Streit zu meiden. Die zum Recht bestimmte Uebereinkunft hat deshalb „Grade des Werthes, welche sich umgekehrt verhalten, wie die Stärke der Reizung zum Streit, das Reizende sei übrigens, was es wolle.“ [1]) Allerdings wird das Recht, welches in den nothwendigen Zwecken des menschlichen Wesens seine Norm findet, auch am dauerndsten dem Streit vorbeugen und am festesten die Eintracht knüpfen, und so könnte es denn geschehen, dass die willkürliche Uebereinkunft, um den Streit in einer Regel zu vermeiden, in der Rücksicht auf das, was in der Natur der Sache gegründet ist, ihr sicherstes Mittel fände. Aber diese Uebereinstimmung ginge den Begriff des Rechts nichts an und ereignete sich nur nebenbei. Die sittliche Natur des Rechts, so weit sie in den innern Zwecken des menschlichen Wesens gegründet ist, käme nur auf Seitenwegen durch die kluge Berechnung der besten Regel oder durch die andern Ideen, welche neben dem Rechte liegen, in das Recht hinein. Wenn Herbart den Zwang vom Recht scheidet, weil er aus dem ethischen Grunde des Rechts, dem Missfallen am Streit, nicht folge, und den Zwang erst aus der Idee der Billigkeit zum Recht hinzutreten

---

1) Praktische Philosophie. VIII. S. 82.

lässt: so löst er dadurch einen engen Verband zwischen Recht und Pflicht und überlässt die Erzwingbarkeit des Rechtes, wie sich weiter zeigen wird, einem zweifelhaften Grunde.

Die Billigkeit ist nach Herbart, der das Wort in einem neu abgegrenzten Sinne nimmt,[1]) die Idee der gebührenden Vergeltung, damit nicht die That als absichtliche Störerin missfalle. Die That, sei sie Wohlthat oder Wehethat, missfällt als Störerin; und die Grösse der That bestimmt die Grösse des Missfallens. Durch die Absicht greift der eine Wille in den andern und es ist dadurch ein Verhältniss der Willen gesetzt, welches selbst unmittelbar oder in der vorliegenden That auf die Aufhebung des Missfallens hinweist.[2]) Könnte das Missfallen als eine Kraft auf die That wirken, so würde es sie hemmen und in entgegengesetzter Richtung wirkend ihren Fortschritt durch Rückgang aufzuheben trachten. Ein Positives, das missfällt, treibt zu dem Begriff des ihm gleichen Negativen, mit welchem zusammen es Null machen würde. Rückgang also des gleichen Quantum Wohl oder Wehe von dem Empfänger zum Thäter, ist das, worauf das Urtheil weiset. Vergeltung ist das Symbol, worin das Missfallen sich ausdrückt.[3]) Wir wiederholen diese Begründung der Billigkeit, um anschaulich

---

1) Analytische Beleuchtung des Naturrechts und der Moral. §. 57. VIII. S. 270.

2) Es wird nicht nöthig sein, dabei in die von Herbart und Hartenstein verschieden beantwortete Frage einzugehen, ob die Willen, wie Hartenstein will, oder die Zustände vor der That und nach der That, wie Herbart annimmt, die Glieder des Verhältnisses sind. Vgl. Hartenstein die Grundbegriffe der ethischen Wissenschaften S. 216 und Herbart praktische Philosophie VIII. S. 54 ff. Für die Kritik des Gedankens trägt dieser Unterschied wenig aus.

3) Praktische Philosophie. VIII. S. 57.

zu machen, dass es sich darin, selbst wenn man die That als Störerin zugiebt, nicht um eine Analogie des Harmonischen, sondern um die mathematische Anschauung der positiven und negativen Grössen handelt. Die That missfällt in diesem Zusammenhang nicht, weil sie gegen andere praktische Ideen verstösst, sondern lediglich weil sie einen Zustand aufhebt, dessen ideelle Wiederherstellung nun Aufgabe wird. Wo die Identität und nicht die That mit ihrem Zweck als das Erste aufgefasst, wo alles wirkliche Geschehen nur in die Selbsterhaltung eines mit sich identisch bleibenden Quale gesetzt wird, wie beides in Herbarts Metaphysik geschieht: da mag jede eingreifende That, sei sie Wohlthat oder Wehethat, als Störerin erscheinen und missfallen. Aber die harmonische Betrachtung ist dabei zu Ende, zumal der erste Zustand, gegen welchen sich die That als Störerin zeigt, jene vorausgesetzte ursprüngliche Identität, keineswegs als ein in sich selbst Harmonisches braucht gedacht zu werden. Wo eine Wohlthat erwiesen wird, hat meistens das Entgegengesetzte Statt, indem sie aus der Disharmonie eine Harmonie herzustellen trachtet. Wäre das reine Princip der Identität der Massstab für das Missfallen an der störenden That, so wäre die *vis inertiae* das Princip der Moral. Es ist vergeblich, das identische Beharren, das als solches zum Einerlei wird, zum Grunde einer ästhetischen Betrachtung zu machen; und es ist ebenso vergeblich, Lohn und Strafe unter dem allgemeinen, den Unterschied auslöschenden Namen der Vergeltung in den gemeinsamen Grund einer ästhetisch dem Zuschauer missfallenden Störung zurückzuführen. Das Missfallen an der Uebelthat stammt aus sittlichen Zwekken, welche an und für sich zur That treiben, und die ihnen feindliche That als Störerin erscheinen lassen. Der Wohlthat wird der Charakter der missfallenden Störerin nur aufgezwungen. Sie ist, wie z. B. im Wohl-

wollen, keine Dissonanz, welche aufzulösen wäre. Die Wohlthat, gemessen an dem gemeinsamen Zweck, gefällt an und für sich, inwiefern sie den Einklang des gemeinsamen Wesens erhöht oder verstärkt. Es wäre ein eigener Widerspruch, wenn die That, welche nach der Idee des Wohlwollens gefiele, weil sie die harmonisch gestimmten Willen ausdrückte, nackt als That aufgefasst, missfiele, weil sie dem Streben zum Beharren, dem Einerlei widerspräche. Wenn nach der Analogie der entgegengesetzten Grössen, um aus Plus und Minus Null hervorzubringen und in der Vergeltung gleichsam das Geschehene ungeschehen zu machen, das rückgängige Quantum von Wohl und Wehe die Idee der Billigkeit ausmachte: so wäre es freilich folgerecht, dass in dem Lohnsystem, das von dieser Billigkeit durchweg bestimmt ist, eine Richtung auf Gleichheit hervortritt.

Herbarts fünf praktische Ideen forderten nach dem Grundgedanken, aus welchem sie herstammen, dass die Beurtheiluug sie unter das ästhetische Mass harmonischer Verhältnisse stelle. Aber dies Mass zeugt wider sie oder wenigstens wider drei derselben. Es wurde ersichtlich, dass der Vollkommenheit nur ein falsches, und dem Recht und der Billigkeit gar kein ästhetisches Princip zum Grunde gelegt sei. Dagegen bietet die innere Freiheit, welche den Willen mit der Einsicht, und das Wohlwollen, welches den eignen Willen mit dem fremden zum Einklang stimmt, dem zusammenfassenden Betrachter einen harmonischen Anblick dar.

Herbart legt, ähnlich wie Kant, auf die Form ein Gewicht und zwar auf den Willen, der durch die Form des Zusammenstimmens getrieben ist. Durch diesen Grundgedanken hält er die Vermischung mit materiellen Motiven ab, und die Güter empfangen erst dadurch sittlichen Werth, dass der Wille die Ideen darin ausprägt.

Es fragt sich dabei, wie weit es nun Herbart gelinge, aus der Form den Inhalt zu bestimmen.

In der innern Freiheit, in welcher der Wille der Einsicht entspricht, ist zunächst nur der mit sich selbst einige Mann gezeichnet worden. Insofern liegt kein Inhalt darin; aber die Einsicht ist Einsicht in die andern Ideen und von ihnen her könnte der Inhalt geboten werden. Indessen ist die Idee der Vollkommenheit, welche nur die Grössenverhältnisse der Energien betrachtet, selbst von allem Inhalt entblösst und mit jedem Inhalt der Strebungen vereinbar. Das Wohlwollen verknüpft zwar den fremden Willen mit dem eigenen, aber dass er tadellos erfunden werde, soll erst aus den übrigen Ideen stammen, so dass zwar die Einsicht durch das Wohlwollen einen Gegentand gewinnt, aber noch keinen ethisch begrenzten. Die Idee des Rechts giebt nur die negative Norm, dass kein Streit entstehen solle, lässt aber sonst jede Uebereinkunft offen. Aus der Billigkeit, welche im Rückgang von Wohl oder Wehe ihr Wesen hat, stammt auch kein anderer Inhalt der Einsicht, als ein solcher, welcher sich aus der fremden Absicht herschreibt, so dass ein den Inhalt aus sich selbst richtendes Mass darin fehlt.

Sämmtliche Ideen sind durch die isolirte Betrachtung herausgehobener einzelner Verhältnisse gewonnen. Sie werden zwar in der innern Freiheit zur Einheit zusammengefasst, aber sie beschränken sich mehr in dieser Zusammenfassung, als dass sie darin einander ergänzten und erfüllten.

In den ästhetischen Urtheilen sind nach Herbart willenlose Werthbestimmungen ausgedrückt, welche, selbst über den Willen erhaben, dennoch den Willen in nothwendigem Beifall oder Missfallen bewegen. Von dem Willen, der auf solche Weise bestimmt wird, geht alles Ethische aus. Wo ein Unterschied des guten und bösen

Willens gemacht wird, da ist der Wille selbst das Object der Beurtheilung, und dies Object darf nicht mit den Objecten des Willens verwechselt werden und die Sittenlehre ist daher keine Güterlehre.[1]) Bei den Pflichten liegt der Grund der Verpflichtung in den einzelnen praktischen Ideen oder in ihrer Gesammtheit.[2])

Wo ein formales Princip des Willens, wie die harmonische Zusammenfassung, an der Spitze steht, da ist es consequent, die Güterlehre zurückzudrängen.

In Herbarts Schule besteht man auf Kants Ausspruch: es gebe überall nichts in der Welt was ohne Einschränkung für gut könne gehalten werden, als allein ein guter Wille. Aber während Kant den guten Willen einfach als denjenigen erklären mag, welcher das Allgemeine zum Gegenstand und zum Beweggrunde hat; muss sich Herbarts Erklärung verwickeln, wenn anders ihm der gute Wille derjenige ist, welcher von den fünf praktischen Ideen gezogen wird. Denn diese erliegen den bezeichneten Schwierigkeiten. Ohne Frage bleibt die Gesinnung des Willens die tiefste Bedingung des Guten; aber ohne die richtige Einsicht und die von Gesinnung und Einsicht getragene Darstellung und Ausführung ist das Gute voll und ganz doch nicht da.

Einsicht und Darstellung führen auf den Stoff des Handelns und es fragt sich, wie sich Herbarts formales Princip zum Stoff stelle.

Herbart hat die Schwächen der idealistischen Sittenlehre, z. B. in Fichte, mit scharfem Blick erkannt, und hat sorgsam den Stoff vorbereitet und die realen Elemente ins Auge gefasst, um die praktischen Ideen

---

1) Analytische Beleuchtung des Naturrechts und der Moral. §. 47. VIII. S. 255.

2) Analytische Beleuchtung. §. 122. §. 141. f. VIII. S. 336 f. S. 347 ff.

darin auszuprägen. Aber der Stoff kommt äusserlich herbei und die Form wird ebenso äusserlich darauf gedrückt. Herbart macht den Stoff zwar fügsam, aber gegen eine Form, welche ausser ihm und nur in dem Zuschauer entspringt. Bei Herbart hängen daher die praktischen Ideen nur durch lose Fäden mit den wirklichen Dingen zusammen. Das Recht ist lediglich in der Uebereinkunft gegründet, und nur, damit die Reizung zum Streit möglichst fehle, nimmt es auf die nothwendige und bleibende Natur der Menschen und der Dinge Rücksicht. Das Wohlwollen, das innerlich den eigenen Willen zum fremden stimmt, springt durch die vorausgesetzten Wünsche des Andern in die Sorge für die grösstmögliche Summe des Wohlseins um. Aber woher stammen diese Wünsche? stammen sie anderswoher als aus der Selbsterhaltung? Es bleibt dies ununtersucht und es tritt das Materielle unkritisch ein.

Es ist die Folge davon, dass nicht eine Gliederung, sondern nur eine äussere Subsumtion des Stoffes, welche nicht selten zweifelhaft bleibt, kann ins Werk gesetzt werden. Diese Einseitigkeit tritt z. B. hervor, wenn Wahrhaftigkeit und Treue, von denen doch, um die Betrachtung des Harmonischen nicht zu verlassen, jene durch die Einstimmung mit sich und diese durch die Einstimmung mit sich und Andern eine innere und eigene Schönheit besitzt, auf die Idee des Rechts, welche nur den Streit verhütet, und die Idee der Billigkeit, welche an unvergoltenen Thaten Missfallen hat, zurückgeführt werden sollen,[1]) oder wenn die Familienpflichten, welche doch offenbar ursprünglicher sind, als die Aufgabe, den Streit zu vermeiden, sich von der Idee des Rechts herschrei-

1) Analytische Beleuchtung des Naturrechts und der Moral §. 167. VIII. S. 362.

ben sollen, [1]) oder wenn die Kirche, welche zumeist an der innern Freiheit des Menschen arbeitet, unter das Cultursystem und dadurch unter die sich nur im Grössenverhältniss der Kräfte bewegende Idee der Vollkommenheit soll untergebracht werden. Wie unsicher die Beziehungen sind und wie daher die Subsumtion schwankt, das nimmt man z. B. da wahr, wo Herbart in der beseelten Gesellschaft die Stellen aufsucht, welchen die verschiedenen Berufsarten angehören sollen. [2])

Bei diesem äusserlichen Verhältniss von Form und Stoff fehlt nothwendig die Vollendung einer genetischen Erkenntniss.

Für alle Ethik ist die Auffassung der Lust von der grössten Bedeutung; denn in ihr pflegt der Scheideweg der Richtungen zu liegen. Je nachdem die Lust so oder anders begriffen und ihr Verhältniss zum Willen bestimmt wird, folgt die Ethik entweder einem idealen Zuge oder wird ins Materiale hinabgetrieben. Wer das Sittliche in seiner Entstehung aufsucht, kann an diesem kritischen Punkte nicht vorbeigehen. Indessen widmet Herbart in der praktischen Philosophie der Lust keine Untersuchung. Stillschweigend greift er sie in seinem Princip mit. Denn in dem nothwendigen Beifall, der die Harmonie in den praktischen Ideen bekundet, ist Lust gegeben. Aber wie sich diese Lust an dem Einklang in den Verhältnissen des Willens zu der Lust des übrigen sinnlichen und intellectuellen Begehrens, also zu der mächtigsten Triebfeder der Seele, verhalte, wie namentlich zu der auf Umwegen durch das Wohlwollen hereingebrachten Lust am Wohlsein, ist nirgends erörtert worden.

---

1) Praktische Philosophie. VIII. S. 148.
2) Praktische Philosophie. VIII. S. 159.

Man empfindet an dieser wie an vielen Stellen statt eines vermeinten Gewinnes einen entschiedenen Verlust. Die Ethik soll nämlich nach Herbart unabhängig von der Metaphysik und unabhängig von der Psychologie ihre Principien in eigener Klarheit besitzen, damit sie nicht erst auf die Vollendung so schwieriger Wissenschaften, wie Metaphysik und Psychologie sind, zu warten habe. Indessen wird die Ethik es nie verläugnen dürfen, dass sie nur in Uebereinstimmung und Wechselwirkung mit beiden Wissenschaft ist. Noch nie sind zerschnittene Principien, welche eine genetische Erkenntniss unmöglich machen, der Wissenschaft überhaupt und den einzelnen Disciplinen heilsam gewesen. Die Ethik, welche der Metaphysik enträth, büsst an Tiefe im Idealen und die Ethik, welche sich der anthropologischen Begründung enthält, an Anwendbarkeit und Befestigung im Realen ein. Die Alten haben in Plato und Aristoteles Metaphysik, Psychologie und Ethik nicht wie Fremdes vermischt, aber in weiser Einheit zu halten gesucht.

Mit dieser isolirten Stellung der praktischen Philosophie hängt der Mangel der ganzen Anlage zusammen.

Es liegt nämlich das Schöne mit seinen harmonischen Verhältnissen in der Erscheinung, welche immer Wirkung ist, also Folge eines Grundes. Wird nun der nothwendige Beifall des Zuschauers an harmonischen Verhältnissen, welcher doch erst mit der Erscheinung hervortreten kann, zum Grunde des Guten gemacht: so zeigt sich darin eine Umkehrung des Ursprungs.

Wo in der Kunst Schönes sich darstellt, da entspringt die Form aus dem Inhalt. Wo auf dem Gebiete des Lebendigen das Schöne, wie die Vollendung des Organischen, auf den Schauplatz tritt: da ist die Form und die Bewegung aus dem innern Zweck hervorgegangen und ihm gemäss. In Herbarts ästhetischer Ansicht des

Sittlichen ist diese allgemeine Analogie des Schönen verlassen und umgekehrt versucht, aus der Form der Harmonie das sittliche Wesen zu gewinnen. Es ist dies dieselbe Umkehr des Ursprungs, dasselbe Hysteronproteron.

Wenn wir, um aus einem Gebiet, das dem ethischen vorangeht, ein Beispiel zu wählen, die Uebereinstimmung gewahren, in welcher die geschickte Hand mit dem vorschauenden Auge steht: so gefällt uns die Erscheinung, aber die erscheinende Harmonie ist nicht, als wäre sie der Endzweck, der letzte Grund des Schönen, sondern die Harmonie ist der Ausdruck eines tiefern Grundes, des innern Zweckes, welcher die entgegengesetzten Thätigkeiten des Auges und der Hand zur Einheit verknüpft. Der Ausdruck ist zwar dem zusammenfassenden Blick des Zuschauers das Erste, aber nicht das Erste in der Natur der Sache; er ist, um eine Unterscheidung des Aristoteles anzuwenden, ein Erstes in Bezug auf uns, aber nicht, was doch die philosophische Theorie sucht, das Erste für die Natur.

Es bringt das Gute, der letzte die Thätigkeiten unsers Wesens zur Einheit begreifende Zweck, aus sich selbst zusammenstimmende Verhältnisse hervor und giebt sich dadurch in der Vollendung seiner Erscheinung das Gepräge des Schönen, aber die Zusammenstimmung prägt nicht umgekehrt als eine blosse Form den Begriff des Guten aus.

Wo die gute Handlung im vollen Sinne gut ist, unterscheiden wir in ihr wesentlich drei Elemente, Gesinnung, Einsicht, Darstellung und sehen in ihr dieselben Elemente zusammenstimmen. Wenn die freie Persönlichkeit die von Gesinnung durchdrungene Einsicht ausführt und der Ausführung den entsprechenden Ausdruck ihres Wesens giebt, so wird die gute Handlung im vollen Sinne gut und das Gute wird dann zum Schönen. Aber

die sittliche Schönheit hat darin ihre eigene Grösse, dass jene Elemente in sich einstimmig sind und selbst, harmonisch mit einander verschmolzen, die Harmonie steigern. Die Gesinnung, welche das Eigenleben über sich hinaus führt und mit dem Allgemeinen, ja mit dem Göttlichen harmonisch stimmt, ist Einklang für sich; und die richtige Einsicht, ohne welche es kein Gutes giebt, ist Einklang des Begriffs; und die Darstellung, welche die Erscheinung mit der Anschauung verknüpft, ist Einklang mit dieser Richtung des menschlichen Wesens. Indem sich die Harmonie der Gesinnung (der gute Wille, den wir nicht selten im engern Sinne als das Gute auffassen) und die Harmonie des Begriffs (das Wahre) und die Harmonie der Erscheinung mit der Anschauung (das Schöne im nächsten Sinne der Sprache) einander zu Einer Erscheinung vollenden, in welcher nun der Zuschauer alle Seiten seines geistigen Wesens, sein Wollen und sein Denken und sein Anschauen, harmonisch angesprochen fühlt: vollendet sich das Gute dergestalt, dass es im vollen Sinne **schön** ist. Es ist daher die grosse ethische Aufgabe der bildenden Kunst, die Handelnden in solchen gedrungenen Augenblicken darzustellen, in welchen sich, oft mitten im Kampf, diese Tiefe und Fülle des Harmonischen dem ahnenden Beschauer aufschliesst.

Gegen diese nach innen vertiefte, nach aussen erscheinende Uebereinstimmung aller Elemente, welche das sittlich Schöne bilden, sind die Typen des Harmonischen in Herbarts fünf praktischen Ideen, von welchen die beiden letzten nicht einmal das Harmonische offenbaren, arm.

Herbart hat das Harmonische von aussen nach innen getragen, so dass das Gute aus dem Schönen entspringen soll. Er hat das Schöne, welches in dem sich vollendenden Sittlichen zuletzt erscheint, als das Wesen selbst, er hat das *consecutivum* als das *constitutivum*

aufgefasst. So ist Herbarts praktische Philosophie ein einseitiger, wenn auch scharfsinniger, Versuch, an Einem eigenthümlichen Merkmal, dem Harmonischen in den Verhältnissen des Willens, das ganze und volle Wesen des Sittlichen herbeizuziehen.

Die tiefere Auffassung des Guten, wie des Schönen, setzt einen innern Zweck voraus, dessen Vorstellung wir im platonischen Sinne die Idee nennen. Herbart kennt eine solche Bestimmung in der Metaphysik nicht, welche er gleichzeitig mit der praktischen Philosophie entwarf (Hauptpunkte 1808), und darum muss er für das Gute und Schöne einen andern Grund suchen, als das Wahre der Idee. Um das Sittliche an und für sich herauszuheben, damit es in eigener Klarheit und auf eigenem Grunde dastehe, ergreift er das Harmonische als die allgemeine Bestimmung des Aesthetischen und das Harmonische in den Willensverhältnissen als die specifische Differenz des Ethischen. Da der absolute Beifall des Zuschauers darin zum Massstab wird, so ist, nach einer andern Seite als bei Kant, eigentlich ein Kriterium der Erkenntniss zum erzeugenden Princip der Sache gemacht.

Es giebt sich an dieser Stelle ein Missverhältniss kund. Herbart will, dass sich auf den innern Zweck, welchen er indessen nur aufnimmt und nicht erörtert, der Glaube an das Göttliche gründe. Aber in der Ethik, wo es sich darum handeln würde, diesen innern Zweck, diesen göttlichen Willen im Menschlichen, zu erkennen, wird eine ästhetische Norm an die Stelle des genetischen Princips gesetzt.

Herbart hat die teleologische Ethik verworfen,[1]) aber er versteht darunter nicht eine Ethik, welche sich,

---

1) Analytische Beleuchtung. §. 200. 206 VIII S. 385 ff S. 394 f.

wie die aristotelische, auf das erkennbare innere Wesen des Menschen gründet, sondern die Ethik nach der Voraussetzung eines entdeckten Weltplans, wie Fichte ihr z. B. in den Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters diese Richtung giebt, eine Ethik, welche allerdings den gewissen Allen verständlichen Grund verlässt.

Auf innern Zwecken beruht, wie Herbart anerkennt, aber für die Metaphysik bei Seite schiebt, das Organische. Auf innern Zwecken, welche das Wesen des Menschen bilden, beruht ebenso, was Herbarts praktische Philosophie verkennt, das Ethische. Das Organische ist der allgemeine Boden, das Ethische die höhere Stufe; denn die innern Zwecke, welche das Organische der Natur blind durchwalten, werden im Ethischen gewusst und gewollt und das Gebundene der Natur wird dadurch im Menschen frei. Im Gegensatz gegen die transcendente Teleologie eines göttlichen Weltplans kann man eine solche Auffassung des Ethischen, wenn man einen charakteristischen Terminus sucht, eine Ethik der immanenten Teleologie nennen. Sie hat in den dem menschlichen Wesen innewohnenden Zwecken ein Princip, welches dem Menschen in eigener Selbstbesinnung aus ihm selbst klar werden kann und doch den Menschen über ihn selbst zu dem göttlichen Ursprung des sein Wesen durchdringenden Gedankens hinführt. In ihrem Princip liegt ihre Fähigkeit sich zu erhöhen und zu berichtigen, je nachdem das menschliche Wesen tiefer und tiefer erkannt wird.

Eine solche Ethik ist die Ethik der Alten. Plato beginnt sie, wie z. B. aus dem engen Zusammenhang erhellt, in welchem Plato im Staat seine Tugendlehre mit der Psychologie hält. Aristoteles vollendet sie, indem er auf das menschliche Wesen als solches, wie es sich vom Thier unterscheidet, den Inhalt der sittlichen Eudaimonie gründet, indem er also was den Menschen

zum Menschen macht, das Denken und die Unterordnung des an sich blinden Begehrens unter das Denken und die Erhebung der Lust zu den höchsten Zwecken, als Grundlage fasst und die menschlichen Thätigkeiten in dieser Richtung darstellt.

Herbart dringt in Aristoteles Ethik nicht ein. Was er über sie im Vorbeigehen sagt, [1]) ist eine Reihe von Missverständnissen, wie z. B. wenn er die Bestimmungen der Rhetorik und Ethik vermengt, wenn er, den innern Zusammenhang zwischen zweckmässiger Thätigkeit und Lust, zwischen Tugend und Glückseligkeit verkennend, den Aristoteles die Glückseligkeit aus allen möglichen Vergnügungen nach dem Grade ihrer Haltbarkeit und wahrscheinlichen Erreichbarkeit zusammen suchen lässt, u. s. w.; Missverständnisse bleiben da nicht aus, wo Begriffe aus dem eigenen Zusammenhang gerissen und an dem fremden eines vorgefassten Systems gemessen werden. Und doch enthält Aristoteles Ethik, wenigstens in einem Keime, welcher der Entwicklung fähig ist, auch das Richtige aus der neuern Ethik, wenn gleich diese ihre Principien in grösserer, weil einseitiger, Schärfe hervorgetrieben hat. Es liegt das von Kant durchgeführte Allgemeine in der von Aristoteles bezeichneten Herrschaft des Denkens; denn das Denken ist nur, in wiefern es des Allgemeinen theilhaft ist, Denken; es liegt Schleiermachers Individuelles beim Aristoteles an vielen Orten, an welchen Schleiermacher es nicht sehen wollte; es liegt die vermisste Gesinnung beim Aristoteles in der zur Ausübung der Tugend hinzugeforderten Lust an der Tugend; denn in der individuellen Lust ist das Kennzeichen gegeben, dass die Person, wie wir es in dem

---

1) Analytische Beleuchtung §. 4 ff. VIII. S. 226 ff. Vgl. G. Hartenstein die Grundbegriffe der ethischen Wissenschaften 1844. S. 49 ff.

Begriff der sich hingebenden Gesinnung anschauen, mit ihrem Denken und Wollen gleichsam ohne Rest in die Thätigkeit des Guten aufgehe; es liegt in ihm die richtige Auffassung der Lust, die zarteste und schwierigste aller ethischen Erkenntnisse; es liegt auch im Aristoteles Herbarts Harmonisches, wenn gleich dieses mehr noch als bei Aristoteles und tiefer als bei Herbart in dem künstlerischen Plato, der das Schöne im Sittlichen aus der Tiefe der Wahrheit und des Ebenmasses hervorbrachte und nicht blos äusserlich aus dem zusammenfassenden Zuschauer entnahm.

Wir erkennen das Harmonische, das Herbart in der neuern Ethik betont hat, gerne an, aber wir führen es mit den Alten auf einen tiefern Ursprung zurück als auf psychischen Mechanismus und gewinnen es aus solcher Quelle in grösserm Reichthum.

Gegen die neuern seit Christian Thomasius eingeschlagenen Richtungen, welche Moral und Naturrecht trennen, ist es ein wesentlicher Fortschritt, dass Herbart aus denselben praktischen Ideen, welche den Einzelnen bestimmen, die beseelte Gesellschaft entwirft. Aber eigentlich ist dieser Fortschritt nur eine Rückkehr zu der die Ethik und Politik einigenden Anschauung der Alten; und bei einem Vergleich fällt der Vorzug auf die Seite der Alten. Namentlich fasst Aristoteles, wenn auch ohne die Sache mit diesem Namen zu nennen, den Staat als einen Organismus auf. Herbart kann indessen mit dem Princip der ästhetischen Zusammenfassung bis zu diesem Begriff nicht gelangen. Sollte sich Herbarts beseelte Gesellschaft zu einem sittlichen Organismus gliedern, so müsste der innere Zweck des menschlichen Wesens, welcher sich Organe bildet, an die Spitze gestellt werden. Zwar führt Hartenstein Herbarts beseelte Gesellschaft zum Begriff des Organismus hinüber; aber diese Fortbildung stammt nicht aus Herbart und ihr Urheber

benutzt dazu statt herbartischer Principien kantische Begriffe [1]). Nur aus einem gemeinsamen Zweck gehn Glieder in der Wechselwirkung hervor, indem der Eine Zweck sich durch untergeordnete Zwecke verwirklicht; aber als solche Glieder für einen gemeinsamen Zweck sind Herbarts Lohnsystem, Rechtssystem, Verwaltungssystem, Cultursystem nicht entworfen und kommen als solche nirgends in der Welt vor.

Herbart sieht die praktischen Ideen als „Musterbilder", als „Idealzeichnungen" [2]) an, als Zeichnungen harmonischer Verhältnisse, welche in eigener Klarheit den Willen ziehen und bewegen. Diese Ansicht hat psychologische Wahrheit. Wenn wir die Hand in einer Richtung üben, so stellen wir uns das Ziel vor, wohin wir wollen, ohne die Muskeln zu kennen, welche die Bewegung leisten. So strecken wir uns überhaupt nach dem Bilde, das uns vorschwebt. Die Lehre von den Tugenden muss desswegen ohne Frage ausser der Begründung, welche sie versucht, diesen Werth von idealen Bildern haben, welche uns wie allgemeine Vorzeichnungen und Umrisse des Handelns vorleuchten. Dieser Gedanke Herbarts trifft eine wesentliche, lange übersehene Seite der praktischen Philosophie. Aber diese Idealzeichnungen sind bei den Alten z. B. beim Aristoteles mannigfaltiger als bei Herbart. In jeder Tugend, welche uns Aristoteles wie eine ethische Physiognomie entwirft, tritt uns eine solche Zeichnung vor das Auge des Geistes. Weil sie concreter sind, als Herbarts letzte und darum abstracte praktische Ideen, sind sie lebendiger. Die Form der Harmonie dehnt sich weiter aus, als Herbart sie darstellt; sie geht so weit, als überhaupt die organische Schönheit im Ethischen reicht.

---

1) Hartenstein, die Grundbegriffe der ethischen Wissenschaften. 1844. S. 290.

2) Analytische Beleuchtung. §. 154. 155. VIII. S. 354 ff.

Man vergleiche z. B. wie viel realer Aristoteles die kämpfende *ἐγκράτεια*, die ausgeglichene *σωφροσύνη* und die feste *ἀνδρεία*[1]) behandelt, als Herbart die innere Freiheit; man vergleiche, wie viel richtiger Aristoteles in der Behandlung der aus dem innern Mass erzeugten Mitte für die Grössenverhältnisse die Harmonie findet, als Herbart in seiner unkünstlerischen Idee der Vollkommenheit; man vergleiche, wie viel näher Aristoteles dem Harmonischen, wenn man nun einmal dies sucht, den Begriff des Rechts und der Billigkeit brachte, da er ihr Wesen im Proportionalen fand. Und wenn man die Idee des Wohlwollens so rein und allgemein nicht findet, wie sie Herbart hat, und welche er, wie alle Neuern Verwandtes, dem Christenthum verdankt: so wurzelt doch schon im Aristoteles derselbe Begriff des Wohlwollens, welchen Herbart entwirft, wenn auch in einem beschränktern Kreise. [2])

So wird die Ethik der Alten, so wird Aristoteles Ethik im Stande sein, das Treffende, das Herbart hat, in sich aufzunehmen; aber nie wird eine solche formale Betrachtung des Sittlichen, wie Herbarts ästhetische ist, den Anspruch haben, den realen Aristoteles, den philosophischen Ethiker der Jahrhunderte, überflüssig zu machen.

Aristoteles' Ethik hat Fehler und Lücken; aber keine

---

1) Die Verwandtschaft dieser Tugenden mit Herbarts innerer Freiheit ergiebt sich z. B. aus Aristoteles eth. Nicom. I. 13. p. 1102 b 26. *πειθαρχεῖ γοῦν τῷ λόγῳ τὸ τοῦ ἐγκρατοῦς. ἔτι δ' ἴσως εὐηκοώτερόν ἐϛι τὸ τοῦ σώφρονος καὶ ἀνδρείου· πάντα γὰρ ὁμοφωνεῖ τῷ λόγῳ.*

2) Eth. Nicom. VIII. 2. p. 1155 b 31. *τῷ δὲ φίλῳ φασὶ δεῖν βούλεσθαι τἀγαθὰ ἐκείνου ἕνεκα· τοὺς δὲ βουλομένους οὕτω τἀγαθὰ εὔνους λέγουσιν, ἐὰν* (lies *κἂν*) *μὴ ταὐτὸ καὶ παρ' ἐκείνου γίγνηται.*

Ethik der Neuern hat geringere Fehler und geringere Lücken; die meisten haben grössere. Aristoteles hat sie mitten in der Vielseitigkeit; die Neuern haben sie durch Einseitigkeit, welche ihre Stärke und ihre Schwäche ist.

Aristoteles Ethik, das erste System der Sittenlehre, die Ethik des Alterthums, kann nicht die letzte, die philosophische Ethik der christlichen Welt sein. Aber bis jetzt hält Aristoteles gegen die Spätern Stand, und zwar durch die richtige Grundlage des Princips, durch die reine Behandlung der Lust, durch den offnen Blick für die ethische Erscheinung und durch den Reichthum der Ausführung.

Für das Studium der philosophischen Ethik steht es noch gegenwärtig nicht anders, als zu der Zeit, da die erneuerten Statuten der Universität Greifswald die Erklärung der nikomachischen Ethik ausdrücklich vorschrieben, *cum eo opere in tota hac philosophiae parte vix aliquid praestantius aut absolutius habeatur.* Dies Urtheil vom Jahr 1545 gilt noch heute.

VI. Der Widerstreit zwischen Kant und Aristoteles in der Ethik.

I. Ueber eine Differenz im ethischen Princip.

Die Frage nach dem ethischen Princip, nach dem Grundgedanken, welcher das menschliche Wollen und Handeln bestimmen solle, ist fast so alt als die Philosophie überhaupt und immer wieder jung, da sie den eigensten Werth des Menschen angeht und die Selbstbesinnung eines jeden anregt.

In der neuern deutschen Philosophie ist die Frage nach den Principien der Wissenschaften und insbesondere nach dem Principe der praktischen Philosophie am schärfsten und bedeutendsten in Kant hervorgetreten. Kant stellt die ganze Untersuchung seiner Kritik der reinen, der praktischen Vernunft und der Urtheilskraft auf die Principien der Erkenntniss und concentrirt darin die Kraft seines Geistes. Die folgenden Philosophen haben zum Theil diese analytische Behandlung der Principien gegen synthetische Constructionen zurückgestellt; sie haben es fast sämmtlich verschmäht, die Principien so umsichtig zu betrachten und so sauber

herauszuarbeiten und die Grundlage so zu sichern, wie Kant es that, der darin und überhaupt in der Stellung des Problems ein dauerndes Vorbild ist. Daher wird man, wo es sich um die Principien, die eigentliche Aufgabe der Philosophie, handelt, nie vor Kant vorbeigehen dürfen. Mag man in der Lösung des Problems von Kant abweichen müssen, man wird immer von Kant lernen, wie man es zunächst aufzufassen und anzufassen. In diesem Sinne wird jedes ethische Princip, ehe es das Vertrauen der Wissenschaft gewinnen kann, sich mit Kant aus einander setzen müssen, und in demselben Sinne wird es Interesse haben, eine Differenz zwischen Aristoteles und Kant zur Sprache zu bringen.

Wir nehmen zunächst unsern Standpunkt in Kant.

Seine „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" 1785 stellte der Moral der Zeit, welche ihren Eudaemonismus principlos aus allerhand Elementen zusammengelesen hatte, einen neuen Begriff in einleuchtender Einfachheit und durchschlagender Energie entgegen, den lautern Willen, der nur um des Gesetzes willen will. Er untersucht die Idee und die Principien eines möglichen reinen Willens und beginnt seine Schrift mit den bezeichnenden Worten: „Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch ausser derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille." Kant führt dies aus. Der gute Wille ist nur der Wille, welcher das durch seine Allgemeinheit unbedingte Gesetz zum Inhalt und dasselbe unbedingte Gesetz zur Triebfeder hat. „Der Wille," sagt Kant (VIII. S. 67 nach Rosenkranz' Ausg.), „ist schlechterdings gut, der nicht böse sein, mithin dessen Maxime, wenn sie zu einem allgemeinen Gesetze gemacht wird, sich selbst niemals widerstreiten kann. Dieses Princip ist also auch sein oberstes Gesetz: handle jederzeit nach derjenigen Maxime, deren Allgemeinheit als Gesetzes du zugleich wollen

kannst; dieses ist die einzige Bedingung, unter der ein Wille niemals mit sich selbst im Widerstreite sein kann, und ein solcher Imperativ ist kategorisch. Weil die Gültigkeit des Willens, als eines allgemeinen Gesetzes für mögliche Handlungen, mit der allgemeinen Verknüpfung des Daseins der Dinge nach allgemeinen Gesetzen, die das Formale der Natur überhaupt ist, Analogie hat, so kann der kategorische Imperativ auch so ausgedrückt werden: handle nach Maximen, die sich selbst zugleich als allgemeine Naturgesetze zum Gegenstande haben können.“ „So ist,“ sagt Kant, „die Formel eines schlechterdings guten Willens beschaffen.“ Da die Maxime der subjective Grundsatz ist, der Grundsatz, den ich mir bilde, das subjective Princip des Wollens, so schliesst sie den Beweggrund ein. Der gute Wille, dessen Gegenstand das Allgemeine und dessen Motiv das Allgemeine ist, wird dergestalt vom Allgemeinen geleitet und getrieben, dass er alles Selbstische abgethan hat, und statt aus pathologischen Affecten (Lust oder Unlust) aus der Vernunft heraus thätig ist. In dieser Läuterung wird die Sittlichkeit von aller Beimischung des Sinnlichen und allem unächten Schmuck des Lohns oder der Selbstliebe entkleidet (S. 53). So muss der Wille seine Triebfedern reinigen und unabhängig von den Neigungen selbst den Neigungen widersprechen und widerstreben können. Wenn der Bestimmungsgrund des Handelns kein anderer sein darf, als die Vorstellung des Gesetzes, so erhellt daraus in Kants Sinne die Erhabenheit der Pflicht, welche die Nothwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz ist (VIII. S. 20). Wo etwas anderes als die Vorstellung des Gesetzes, des vernünftig sittlichen, die Triebfeder des Handelns ist, z. B. die verhoffte Wirkung, die Neigung, da wird die Ethik empirisch, da verliert sie die Hoheit ihres Ursprungs, die Nothwendigkeit der Vernunft, welche in sich selbst gegründet aus keiner

Erfahrung stammt (vgl. VIII. S. 64. 66). Das Wesen der Vernunft ist Allgemeinheit und durch diese Allgemeinheit giebt sie sich selbst das Gesetz. Daher zeigt sich in dem allgemeinen Gesetze, welches den Gegenstand, wie die Triebfeder des Willens bestimmt, die Autonomie des vernünftigen Willens (vgl. VIII. S. 71 ff.).

In diesem Sinne ist das Princip des reinen Willens aller Empirie entgegengesetzt; und Kant, besorgt, dem grossen Begriff des reinen Willens Abbruch zu thun, thut gegen allen empirischen Ursprung des Sittengesetzes die kräftigste Einsage. „Alles," sagt er (VIII. S. 53), „was empirisch ist, ist als Zuthat zum Princip der Sittlichkeit, nicht allein dazu ganz untauglich, sondern der Lauterkeit der Sitten selbst höchst nachtheilig, an welchen der eigentliche und über allen Preis erhabene Werth eines schlechterdings guten Willens eben darin besteht, dass das Princip der Handlung von allen Einflüssen zufälliger Gründe, die nur Erfahrung an die Hand geben kann, frei sei. Wider diese Nachlässigkeit oder gar niedrige Denkungsart in Aufsuchung des Princips unter empirischen Bewegursachen und Gesetzen kann man auch nicht zu viel und zu oft Warnungen ergehen lassen."

Wenn nun in diesem Sinne Kants das Allgemeine von allem Inhalt der Erfahrung geschieden wird, so bleibt nichts als die Form des Allgemeinen, als das formal Allgemeine übrig. Kant besteht in der That darauf, dass dies formal Allgemeine und nichts weiter das Princip des Willens sei. Alle praktischen Principien, sagt er (Kritik der praktischen Vernunft VIII. S. 128), die ein Object (Materie) des Begehrungsvermögens, als Bestimmungsgrund des Willens, voraussetzen, sind insgesammt empirisch und können keine praktischen Gesetze abgeben, weil es einem solchen Princip an objectiver Nothwendigkeit, die a priori erkannt werden muss, mangelt.

Bei der Absicht zu einem praktischen Gesetz zu gelangen, welches schlechterdings und ohne alle Triebfeder für sich gebiete und dessen Befolgung Pflicht sei, führt Kant an einem andern Orte aus (Metaphysik der Sitten S. 52), „ist es von der äussersten Wichtigkeit, sich dieses zur Warnung dienen zu lassen, dass man es sich ja nicht in den Sinn kommen lasse, die Realität dieses Princips aus der besondern Eigenschaft der menschlichen Natur ableiten zu wollen. Denn Pflicht soll praktisch unbedingte Nothwendigkeit der Handlung sein; sie muss also für alle vernünftige Wesen (auf die nur überall ein Imperativ treffen kann) gelten, und allein darum auch für allen menschlichen Willen ein Gesetz sein. Was dagegen aus der besondern Naturanlage der Menschheit, was aus gewissen Gefühlen und Hange, ja sogar, wo möglich, aus einer besondern Richtung, welche der menschlichen Natur eigen wäre und nicht nothwendig für den Willen eines jeden vernünftigen Wesens gelten müsste, abgeleitet wird, das kann zwar eine Maxime für uns, aber kein Gesetz abgeben, ein subjectives Princip, nach welchem wir handeln zu dürfen Hang und Neigung haben, aber nicht ein objectives, nach welchem wir angewiesen wären zu handeln, wenn gleich aller unser Hang, Neigung und Natureinrichtung dawider wäre, so gar, dass es um desto mehr die Erhabenheit und innere Würde des Gebots in einer Pflicht beweist, je weniger die subjectiven Ursachen dafür, je mehr sie dagegen seien, ohne doch deswegen die Nöthigung durchs Gesetz nur im Mindesten zu schwächen und seiner Gültigkeit etwas zu benehmen." „Hier soll die Philosophie ihre Lauterkeit beweisen, als Selbsthalterin ihrer Gesetze, nicht als Herold derjenigen, welche ihr ein eingepflanzter Sinn, oder wer weiss welche vormundschaftliche Natur einflüstert, die insgesammt, sie mögen immer

besser sein als gar nichts, doch niemals Grundsätze abgeben können, die die Vernunft dictirt."

In diesen Worten verbietet Kant das ethische Princip aus der besondern Eigenschaft der menschlichen Natur abzuleiten. Er greift höher; denn die besondere Eigenschaft der menschlichen Natur wird nur durch Erfahrung erkannt, von der sich das Princip vielmehr lossagen soll; er will ein Princip, das nur darum für den Menschen gelte, weil es für alle vernünftigen Wesen gilt. Soll sich das Allgemeine so hoch erheben, dass es nicht mehr das Allgemeine der menschlichen Natur ist, sondern ein Allgemeines über dieses hinaus, jedes vernünftige Wesen befassend: so ist klar, dass ein solches Allgemeines, in Wesen hineingreifend, welche wir nicht kennen, sich zum formal Allgemeinen aushöhlen muss.

Wie diese Form des Allgemeinen im Gesetz des Willens mit den Formen des Allgemeinen in der theoretischen Vernunft, mit den Formen der Anschauung (Raum und Zeit), mit den Formen des Verstandes (den Kategorien) im Zusammenhang Einer durchgehenden, mit sich selbst einstimmigen Auffassung stehe, mag hier auf sich beruhen. Wir bleiben bei dem ethischen Princip — und fragen, gegen wen richtet Kant das Verbot, das er dringend einschärft, die Realität des praktischen Princips aus der besondern Eigenschaft der menschlichen Natur ableiten zu wollen.

Für diese zunächst historische Frage thun wir einen Blick auf die übersichtliche Tafel der praktischen materialen Bestimmungsgründe im Princip der Sittlichkeit, welche er der Kritik der praktischen Vernunft eingefügt hat (VIII. S. 154). Die praktischen materialen Bestimmungsgründe im Princip der Sittlichkeit sind darnach entweder subjective oder objective; und beide sind entweder äussere oder innere. Die äussern subjektiven Be-

stimmungsgründe sind theils die Erziehung nach Montaigne, theils die bürgerliche Verfassung nach Mandeville. Die innern subjectiven Bestimmungsgründe sind theils das physische Gefühl nach Epicur, theils das moralische Gefühl nach Hutcheson. Der innere objective Bestimmungsgrund ist die Vollkommenheit (nach Wolf und den Stoikern) und der äussere objective ist der Wille Gottes (nach Crusius und andern theologischen Moralisten). Mit dieser Eintheilung meint Kant alle möglichen Bestimmungsgründe des Willens erschöpft zu haben.

Wo findet sich nun unter diesen Vertretern die besondere Eigenschaft der menschlichen Natur, welche Kant an jener Stelle nicht als Princip zulässt? Die menschliche Natur in ihrem ganzen eigenthümlichen Wesen ist unter den Principien nirgends verzeichnet. Das physiche Gefühl Epicurs und das moralische Gefühl Hutchesons sind einzelne Seiten des menschlichen Wesens, aber nicht seine ganze Eigenthümlichkeit. Einseitig, wie sie sind, werden sie sich auch nicht eignen, das ganze sittliche Wesen des Menschen an den Tag zu bringen, ja sie werden es vielleicht, wie Lust und Selbstliebe, verzerren. Man wird am ehesten berechtigt sein, „die besondere Eigenschaft der menschlichen Natur", welche Kant in der angeführten Stelle aus dem Inhalt des Princips herausschafft, unter dem Gesichtspunkt des innern objectiven Bestimmungsgrundes, unter der Vollkommenheit nach Wolf und den Stoikern zu suchen. Denn in der That beschäftigten sich die Stoiker, welche den Grundsatz, der Natur gemäss zu leben, an die Spitze stellten, für die Ethik mit einer psychologischen Basis. Indessen was Kant über die Vollkommenheit in der Tafel der materialen Bestimmungsgründe hinzusetzt, gestattet uns nicht die Meinung, dass er unter diesem Gesichtspunkt das eigenthümliche Wesen des

Menschen als Princip der Ethik wirklich erwogen habe. „Der Begriff der Vollkommenheit,“ sagt er (VIII. S. 155), „in praktischer Bedeutung ist die Tauglichkeit oder Zulänglichkeit eines Dinges zu allerlei Zwecken. Diese Vollkommenheit als Beschaffenheit des Menschen, folglich innerliche, ist nichts anderes, als Talent, und was dieses stärkt oder ergänzt, Geschicklichkeit.“ Wenn Kant nichts anderes aus der Vollkommenheit herausliest, so hat er in der That nur den äussern Nutzen (die Tauglichkeit zu allerlei Zwecken, die Geschicklichkeit) nicht den innern Zweck, nicht die Vollendung der mit den eigenen innern Zwecken einstimmigen menschlichen Natur, welche ihr Mass in sich selbst, in der Idee ihres Wesens hat, vor Augen.

Wirft man ferner auf die von Kant angeführten historischen Repräsentanten der praktischen materialen Bestimmungsgründe einen Blick, so muss es auffallen, dass zwar Montaigne und Mandeville und Hutcheson genannt sind, Männer zweiter und dritter Ordnung in der Geschichte der Ethik, aber die Klassiker der Ethik Plato und Aristoteles mit keinem Worte. Es lässt sich auch sonst aus Kants Schriften schliessen, dass er beide nur aus abgeleiteten Notizen und nicht in ihrem ursprünglichen Wesen aus eigenem Studium kannte.[1]) Es ist kaum zu denken, dass in einer Tafel der ethischen Principien, welche sich für vollständig hält, das Princip des Aristoteles, des Ethikers im eminenten Sinne, mangele; die Lücke ist gross.

Noch mehr. Kant richtet in der Metaphysik der Sitten seinen Scharfsinn gegen diejenigen, welche das ethische Princip aus der besondern Beschaffenheit der

---

1) vgl. J. Heidemann *Platonis de ideis doctrinam quomodo Kantius et intellexerit et excoluerit. Berol.* 1863 S. 13.

menschlichen Natur ableiten wollen, — und übergeht dies Princip in der Tafel der materialen Bestimmungsgründe, oder wenigstens denjenigen, welcher diesen Grundgedanken am bedeutendsten vertritt, mit Stillschweigen.

So kann man von einer Differenz zwischen Kant und Aristoteles reden und auch nicht reden. Man muss davon reden, wenn man die Principien gegen einander hält und dem concret Allgemeinen, das Aristoteles in dem eigenthümlichen Wesen der menschlichen Natur suchte, das formal Allgemeine Kants, das Allgemeine, mächtig zwar durch die Form, aber leer an Inhalt, gegenübersieht; aber man kann nicht in dem Sinne von einer Differenz beider reden, als ob die Geister gleichsam persönlich auf einander geplatzt wären. Kant geht an Aristoteles still vorüber. Die letzten Gestalten der modernen Philosophie, der deutschen, französischen und englischen, bewegen seine Kritik; aber die Auffassungen des Alterthums, in schöpferischer Einfachheit gross, liegen ihm im Grabe der Vergangenheit und er lässt sie ruhen.

Um die Differenz des Princips anschaulich zu machen, wird es nöthig an das Princip der aristotelischen Ethik in einigen Zügen zu erinnern.

Wenn jede Kunst und jede Erkenntniss, sagt Aristoteles eth. Nicom. I., jede That und jeder Vorsatz nach einem Guten zu streben scheinen, so heisst dasjenige, wornach Alle streben, mit Recht das Gute überhaupt. Die Menge und die Gebildeten nennen dieses Leben Glückseligkeit (εὐδαιμονία), aber im Namen einig verstehen sie darunter Verschiedenes, die einen das geniessende Leben, die andern das erwerbende, das Leben der Reichen, die dritten das im Staate thätige, das Leben der Ehre, die vierten das betrachtende, das Leben der Erkenntniss. Sie alle fassen das

Gute einseitig; die Meisten machen darin das Gute von einem Fremden abhängig. Das vollendete Gute muss in sich selbst zulänglich sein, sowol für den einzelnen Menschen, als auch für die menschliche Gemeinschaft; denn der Mensch führt kein Einsiedlerleben, sondern ist ein für den Staat bestimmtes Wesen (ein ζῶον πολιτικόν). Was nun dies Zulängliche sei, das um sein selbst willen begehrt wird und keines andern weiter bedürftig ist, kann sich für den Menschen nur aus der Betrachtung des dem Menschen eigensten Wesens ergeben.

Zu dem Ende muss man, sagt Aristoteles, die eigenthümliche Verrichtung des Menschen, das dem Menschen und nur dem Menschen angehörende Werk betrachten (eth. Nicom. 1. 6. 11, 5. τὸ ἑαυτοῦ ἔργον, ferner τὸ ἴδιον, τὸ οἰκεῖον). Denn wie einem Flötenspieler und einem Bildhauer und jedem Künstler und überhaupt allen, welche eine Verrichtung und Handlung zu eigen haben, in diesem Werke das Gute und Vollkommene zu liegen scheint: so muss es auch mit dem Menschen überhaupt sein, wenn er anders ein eigenes Werk hat. Hätte er es nicht, so wäre es ein Widerspruch, dass Handwerker und Künstler Werke hätten, aber der Mensch keins, sondern von Natur zwecklos wäre; es wäre unglaublich, dass Auge und Hand und Fuss und überhaupt jedes Glied augenscheinlich eine eigene Verrichtung hätten, aber der Mensch als Ganzes, der Mensch überhaupt ausser diesen einzelnen keine. Welche ist nun diese dem Menschen eigenthümliche Thätigkeit?

Für die Beantwortung dieser Frage geht Aristoteles, wenn auch nur mit kurzen Andeutungen, in die Psychologie zurück. Wenn das Eigenthümliche gesucht wird, so wird das gesucht, was den Menschen von den übrigen Geschöpfen unterscheidet. Daher wird zunächst das vegetative Leben abgesetzt; denn zu leben, sich zu ernähren und zu wachsen, ist dem Menschen selbst mit

den Pflanzen gemein. Auf der zweiten Stufe folgt das empfindende Leben; aber dieses theilt der Mensch mit den Thieren. Als das Eigenthümliche bleibt also nur ein gewisses thätiges Leben des der Vernunft theilhaftigen Vermögens. Dieses vernünftige Vermögen hat einen doppelten Theil, der eine folgt der Vernunft, der andere besitzt sie und ist das Denkende. Hierin liegt das eigenthümliche Werk des Menschen, und zwar nicht wenn das Vermögen ruht, sondern wenn es thätig ist. Wie wir nun die Verrichtung des Flötenspielers überhaupt in der Verrichtung des vollendeten Flötenspielers anschauen, so fällt das eigenthümliche Werk des Menschen überhaupt mit dem in der Vollendung gedachten zusammen. Wenn also die dem Menschen eigenthümliche Thätigkeit in der ihr eigenen Vortrefflichkeit (ἀρετή) ausgeführt wird, so entsteht das menschliche Gut als die Thätigkeit der Seele nach der Tugend hin.

Wie nun aus jener doppelten Function des Vernünftigen die ethischen und dianoetischen Tugenden (die *virtutes morales* und *intellectuales*) hervorgehen, die ethischen aus dem Theil, welcher der Vernunft nur folgt, aus der vernünftigen Vollendung der Thätigkeiten, welche sich auf dem Gebiet der Triebe bewegen, die dianoetischen aus dem sich vollendenden denkenden Theil selbst, inwiefern er die menschlichen Thätigkeiten des Betrachtens, des Handelns und des Bildens bestimmt; ferner wie im Menschen an den eigenthümlichen Thätigkeiten eine eigenthümliche Lust entspringt, eine Lust, welche insofern selbst ein Kennzeichen und ein Erforderniss der Tugend ist, weil ohne eine solche Lust an ihr der Handelnde noch einen Rückstand in seinem Innern birgt, der ihr widerstrebt und in sie nicht aufgeht: dies und Anderes soll hier auf sich beruhen, weil das Obige genügt, um einzusehen, dass Aristoteles in der Ableitung des Guten bewusst gethan, was Kant als eine Trübung des

Princips, als eine Gefährdung des reinen Willens verbietet.

Es fragt sich nun, auf welcher Seite das Recht sei, ob Kant, ob Aristoteles das Richtigere getroffen habe.

Zu der aus der Metaphysik der Sitten angeführten Stelle, in welcher Kant darum die besondere Eigenschaft der menschlichen Natur als Princip des Sittlichen verwirft und darum das Allgemeine für alle vernünftigen Wesen erstrebt, weil er das Gesetz in seiner unbedingten Nothwendigkeit als über Hang und Neigung und Natureinrichtung erhaben gründen will, fügen wir zunächst noch einen Lehrsatz aus der Kritik der praktischen Vernunft, um Kants Gedanken ganz zu haben, wenn er darauf geht, die materialen praktischen Principien sammt und sonders auszuschliessen und das Allgemeine so hoch zu fassen, dass es, alles Inhalts ledig, nur in der Form seine Macht hat. „Alle materialen praktischen Principien," sagt Kant im zweiten Lehrsatz (Kritik der praktischen Vernunft. VIII. S. 129), „sind, als solche, insgesammt von einer und derselben Art, und gehören unter das allgemeine Princip der Selbstliebe oder eigenen Glückseligkeit." Kant beweist dies mit folgenden Worten: „Die Lust aus der Vorstellung der Existenz einer Sache, sofern sie ein Bestimmungsgrund des Begehrens dieser Sache sein soll, gründet sich auf die Empfänglichkeit des Subjects, weil es von dem Dasein eines Gegenstandes abhängt; mithin gehört sie dem Sinne (Gefühl) und nicht dem Verstande an, der eine Beziehung der Vorstellung auf ein Object nach Begriffen, aber nicht auf das Subject nach Gefühlen ausdrückt. Sie ist also nur so ferne praktisch, als die Empfindung der Annehmlichkeit, die das Subject von der Wirklichkeit des Gegenstandes erwartet, das Begehrungsvermögen bestimmt. Nun ist aber das Bewusstsein eines vernünftigen Wesens von der An-

nehmlichkeit des Lebens, die ununterbrochen sein ganzes Dasein begleitet, die Glückseligkeit, und das Princip, diese sich zum höchsten Bestimmungsgrunde der Willkür zu machen, das Princip der Selbstliebe. Also sind alle materialen Principien, die den Bestimmungsgrund der Willkür in der aus irgend eines Gegenstandes Wirklichkeit zu empfindenden Lust oder Unlust setzen, so ferne gänzlich von einerlei Art, dass sie insgesammt zum Princip der Selbstliebe oder eigenen Glückseligkeit gehören."

Wäre dieser Lehrsatz richtig und bewiese dieser Beweis den Lehrsatz, so wäre damit allerdings Aristoteles gerichtet. Denn dass sein Princip, dem eigenthümlichen Zweck der Menschennatur entnommen, einen Inhalt hat, und in diesem Sinn ein materiales praktisches Princip ist, kann Niemand leugnen.

Aber, fragen wir, wie verhält es sich mit diesem Beweis?

Es muss zugegeben werden, dass die Lust aus der Vorstellung der Existenz einer Sache auf Empfänglichkeit eines Subjects beruht und daher sinnlicher, nicht verständiger Natur ist; es muss zugegeben werden, dass in ihr die Empfindung der Annehmlichkeit das Begehren bestimmt und das Bewusstsein von der Annehmlichkeit des Lebens sich zur Glückseligkeit erweitert; es muss zugegeben werden, dass das Princip diese sich zum höchsten Bestimmungsgrunde der Willkür zu machen, das Princip der Selbstliebe ist. Aber es kann nicht zugegeben werden, dass alle materialen praktischen Principien dieser Art sind, und dass sie nothwendig von der Lust ausgehen und nur durch die Lust den Willen in Bewegung setzen; es kann daher nicht zugegeben werden, dass bewiesen sei, was zu beweisen unternommen wurde. Es ist nur bewiesen, dass „alle materialen Principien, die den Bestimmungsgrund der Willkür in der aus irgend eines Gegenstandes Wirklichkeit zu empfin-

denden Lust oder Unlust setzen, so ferne gänzlich von einerlei Art sind, dass sie insgesammt zum Princip der Selbstliebe oder eigenen Glückseligkeit gehören." Mehr ist nicht bewiesen; aber der Lehrsatz lautete ohne Beschränkung, dass alle materialen praktischen Principien als solche insgesammt von einer und derselben Art sind und unter das allgemeine Princip der Selbstliebe oder eigenen Glückseligkeit gehören. Zwischen jener Beschränkung, dass alle materialen Principien, die den Bestimmungsgrund der Willkür in die aus irgend eines Gegenstandes Wirklichkeit zu empfindende Lust oder Unlust setzen, zur Selbstliebe gehören, und dieser unbeschränkten allgemeinen Behauptung, dass alle materialen praktischen Principien als solche unter das allgemeine Princip der Selbstliebe fallen, liegt sehr viel mitten inne, das der Beweis nicht mit einem Worte berührt.

Es ist also nicht bewiesen, was Kant beweisen wollte, was er gegen Alle beweisen musste, welche, wie Aristoteles, das innere Wesen des Menschen und in dem innern Zweck das, was etwa die Idee des Menschen heissen mag, zum Princip der Ethik nehmen. In Kant's Sinne ist es ein materiales Princip, das Wort im Gegensatz gegen die Form des Allgemeinen genommen, welche keinen Inhalt hat noch haben will, und lediglich durch den Stempel des Gesetzes, dem sich der Inhalt fügen muss, sich mächtig glaubt. Es ist in diesem Sinne ein materiales Princip, aber mit nichten ein solches, welches auf Selbstliebe zurückginge. Wo in dem innern Wesen und Zweck des Menschen das Princip für das Wollen und Handeln liegt, wo dies Wesen dergestalt in der ganzen Tiefe und Hoheit gefasst ist, dass der Mensch sich in seiner Vernunft vollendet, theils indem er die Tugenden des Erkennens in sich ausbildet, theils indem er seine blinden Triebe dem denkenden Theile zu folgen

lehrt, wo die Lust nicht um ihrer selbst willen gesucht, sondern nur als eine vollendende Folge betrachtet wird, aus der an und für sich gesuchten naturgemässen Thätigkeit entspringend: da ist ein solches materiales, praktisches Princip von dem Princip der Selbstliebe und der eigenen Glückseligkeit weit entfernt. So hat Kant den Aristoteles und alle die Auffassungen nicht widerlegt, welche überhaupt die Idee des Menschen, also das Unbedingte in seinem Wesen, den Willen im Grunde seines Daseins, zum Princip des Ethischen machen. Sie alle gehen von einem über des Menschen Selbstliebe erhabenen Princip aus, in welchem sich sein selbstischer Wille läutern soll. Sie alle trifft der in dem Argumente Kant's enthaltene Vorwurf nicht, dass bei ihnen der Wille im Selbstischen stecken bleibe. Daher geschah es denn, dass z. B. ein Ethiker, wie Schleiermacher, sich durch Kant's Argumentationen unbehindert fand und in universellem Sinne die Grundthätigkeiten des menschlichen Wesens, die organisirende und symbolisirende und beide sowol unter dem Charakter des Allgemeinen als des Individuellen zu dem Princip erhob, aus welchem er in symmetrischer Construction die ganze Welt des Ethischen zu entwerfen und zu begreifen unternahm.

Wenn Kant's Beweis an dieser Stelle eine Lücke lässt, durch welche ruhig und unbeirrt diejenigen hindurchgehen, die er ausschliessen wollte: so kehren wir nun zu seiner ersten Ausführung in der Metaphysik der Sitten zurück, in welcher er dringend warnte, die Realität des Princips aus der besondern Eigenschaft der menschlichen Natur ableiten zu wollen, — was, wie wir sahen, Aristoteles that, wenn Kant auch Aristoteles nicht näher bezeichnete. Die unbedingte Nothwendigkeit der Handlung, meint Kant, muss für alle vernünftige Wesen gelten, auf die nur überall ein Imperativ treffen kann, und allein darum auch für allen

menschlichen Willen ein Gesetz sein. Es ist nicht einzusehen, warum Kant hier über den Menschen hinausgreift und mit seinem Imperativ nicht blos den Menschen, sondern die vernünftigen Wesen überhaupt treffen wollte. Wir kennen nur den Menschen und es ist eine das Ziel überfliegende Aufgabe, das ethische Princip für die vernünftigen Wesen überhaupt zu finden Und warum greift Kant so hoch, Kant, der sonst vor solchen Allgemeinheiten der Metaphysik warnt? Kant fürchtet das Empirische, das da nicht zu vermeiden ist, wo die besondere Eigenheit der menschlichen Natur erkannt werden soll. Kant fürchtet, dass ein solches Empirisches als Zuthat zum Princip der Sittlichkeit der Lauterkeit des Willens und der Sitten nachtheilig sei. Mit dem Empirischen verbindet sich für Kant die Vorstellung des Zufälligen; und darum fürchtet er, dass die Empirie der besondern menschlichen Natur jene Erhabenheit des Gebots gefährde, nach welcher es gelte, wenn auch all' unser Hang, alle unsere Neigung, die Einrichtung unserer Natur, welche wir empirisch erkennen, dawider wären. Kant unterscheidet hier nicht. Das Nothwendige, als der Begriff der Vernunft, stammt nicht aus der Erfahrung, aber unterwirft sich die Erfahrung und thut darin das Zufällige ab. Das Unbedingte der Idee stammt nicht aus der Erfahrung, welche als solche uns nur Bedingtes und Stückwerk zeigt; aber sie vollzieht sich in der Erfahrung, wo das Bildungsgesetz aus dem Grunde des innern Zweckes erkannt wird; sie vollzieht sich als ein Erzeugniss der Vernunft auch in dem menschlichen Willen. Wer, im Sinne des Aristoteles, das Eigenthümliche des menschlichen Wesens zum Princip macht, sucht dieses in seiner Nothwendigkeit zu erkennen, damit sich zu diesem Nothwendigen und Unbedingten der Wille erhebe und, indem er dieses will und nichts anderes, läutere. Kant's Allgemeines ist eine wesentliche Seite des richtigen

ethischen Princips; und Aristoteles hat es in demselben Zusammenhange nicht hervorgehoben und überhaupt sein Princip nicht so ausgearbeitet, dass alles herausträte, was darin liegt. Aber die Seite des Allgemeinen ist ohne Frage in einem Princip enthalten, in welchem nicht die empirische zufällige Natur dieses oder jenes Menschen, sondern, was nach innerer Bestimmung der menschlichen Natur nothwendig ist, an die Spitze tritt; sie ist in einem Princip enthalten, in welchem mit dem Denken, das in sich thätig über die blinden Triebe des Menschen Macht gewinnen und den Menschen vollenden soll, eben das Allgemeine zur Herrschaft gelangt. In einem solchen Princip ist der lautere Wille, welcher in seinem Gehorsam gegen das Allgemeine entsteht, nicht gefährdet, sondern gewahrt. Der reine Wille wird da nicht getrübt, wo, consequent mit dem Princip, der Beweggrund des Begehrens aus dem Selbstischen in das menschlich Nothwendige und Allgemeine zu verlegen ist. So lässt sich, was Kant vor allem in der Ethik aufhellte, die Idee des reinen Willens in der Ausbildung des aristotelischen Princips nicht nur bergen, sondern es liegt schon in ihm, wenn auch nur potentiell.

Beim Aristoteles ist der Begriff des guten Willens als solcher nicht eigentlich erörtert, und am wenigsten mit der Schärfe und Tiefe, welche der Behandlung Kants eigen ist. Aber es ist, wie gezeigt wurde, ein Irrthum Kants, dass dieser Begriff nur durch jenes formal Allgemeine, auf welchem Kant besteht, seine Geltung und bei einem Princip keinen Bestand habe, welches die besondere Eigenschaft der menschlichen Natur, das menschlich Eigenthümliche, zum Grunde legt.

Schwerlich hat Kant in der andern Formel seines Imperativs: handle so, dass du die Menschheit sowol in deiner Person als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals blos als Mittel brauchst, da

er die Menschheit dachte, blos die abgezogene Form des Allgemeinen vor Augen gehabt. (VIII. S. 57.) Wenigstens wird sich dem Leser bei diesem Begriff eine erfülltere und tiefere Vorstellung der Menschheit von selbst unterschieben. Wirklich erkennt man bei Kant diesen ihm selbst nöthigen vollern Begriff da, wo er in den metaphysichen Anfangsgründen der Tugendlehre (IX. S. 230 ff. S. 237 ff.) die Zwecke, die zugleich Pflichten sind, als eigene Vollkommenheit und fremde Glückseligkeit, welche doch nur aus der eigenthümlichen Natur des Menschen zu verstehen sind, bestimmt und ausführt.

Aristoteles würde gegen Kants Verlangen, den Imperativ nicht für den Menschen, sondern für alle vernünftigen Wesen überhaupt zu finden, dasselbe geltend machen, was er bisweilen gegen andere Philosophen, namentlich gegen Plato, aufbringt. Es ist seine Ansicht, dass man die Erkenntniss des nothwendigen Grundes verfehlt, wenn man das Allgemeine so hoch greift, dass der artbildende Unterschied versäumt wird. Wenn die Definition die Basis der nothwendigen Erkenntniss ist, aber die Definition aus dem Allgemeinen und Specifischen in der Einigung besteht: so kommt alles auf die Zusammenfassung beider Elemente, auf die Aufnahme des Eigenthümlichen in das höhere Allgemeine an. Die Bestimmtheit der Erkenntniss und die Erkenntniss des Eigenthümlichen im Allgemeinen gehen Hand in Hand.

Hat denn Kant in seinem ethischen Princip wirklich ungestraft das formal Allgemeine statt des specifisch Allgemeinen, das Vernünftige überhaupt statt des menschlich Vernünftigen nehmen können? Oder wie erreicht denn Kant das menschlich Vernünftige von seiner Höhe der Allgemeinheit, von der Höhe des Vernünftigen überhaupt, das nur in der Form der Allgemeinheit gedacht ist?

Es ist der Zwiespalt bekannt, den Kant in seiner Ethik sogar ausbildet, um ihn durch das Postulat Gottes, das er zur Versöhnung herbeiruft, hinterher zu heilen. Da Kant das höchste Gut zu entwerfen unternimmt, kann er sein Auge vor dem nicht verschliessen, was in der besondern Beschaffenheit der menschlichen Natur liegt; er nimmt nun auf, was in dem formal Allgemeinen leer ausgeht. Die Vernunft, sagt er, die allewege das Unbedingte sucht, sucht zu dem praktisch Bedingten, zu dem, was auf Neigungen und Naturbedürfnissen beruht, ebenfalls das Unbedingte, zwar nicht als Bestimmungsgrund des Willens, aber als die unbedingte Totalität des Gegenstandes, als höchstes Gut. Wenn nun das praktisch Bedingte auf Glückseligkeit führt, aber das moraliche Gesetz das Bestimmende bleiben muss: so ergiebt sich, wie Kant zeigt, als die oberste Bedingung alles dessen, was uns nur wünschenswerth erscheinen mag, Tugend als die Würdigkeit glücklich zu sein, oder in einem andern Ausdruck: Glückseligkeit unter der Bedingung der Tugend d. h. in Proportion der Sittlichkeit als Werth der Person oder deren Würdigkeit glücklich zu sein. Es ist nothwendig dies höchste Gut durch die Freiheit des Willens hervorzubringen; aber wie ist dieses möglich? Zwischen jenem formal Allgemeinen, welches das unbedingte Gesetz ist, und dieser Glückseligkeit, dem praktisch Bedingten, ist nach der Anlage des Gedankenganges, nach den Praemissen der ganzen Auffassung kein causaler Zusammenhang. Das höchste Gut wird unmöglich, wenn es in der Sinnenwelt bestehen soll. Da es nun möglich sein muss, so weist es auf eine intelligibele Welt hin. Kant sucht daher in dem Dasein Gottes, einer von der Welt verschiedenen Weltursache, die eine der moralischen Gesinnung entsprechende Causalität hat, die Vermittelung des

sonst Unvermittelten, die Nothwendigkeit der sonst unmöglichen Uebereinstimmung.

Dass Kant auf diese Weise die besondre Beschaffenheit des Menschen, die von ihm zuerst verstossene Natur, welche auf Glückseligkeit hinweist, hinterher wieder einführt, zwar nicht als Bestimmungsgrund, jedoch als proportionales Element, und diese Proportion nur durch eine künstliche Veranstaltung hervorzubringen und nur durch eine praktische Voraussetzung zu wahren weiss: das ist ein offener Schaden des Systems, der auf eine nöthige Berichtigung des Princips hinweist, eine nothwendige Folge, aber eine solche, welche gegen den Ursprung zeugt.

Mit der Besorgniss Kants, durch all und jedes Empirische, das den Willen bestimmt, die Lauterkeit zu gefährden, und mit seinem Grundgedanken, dass das moralische Gesetz, allein als allgemeine Form der Maxime aufgefasst, von allem Objecte des Wollens losgelöst, der ausschliessende Bestimmungsgrund des reinen Willens sein müsse, hängt noch ein anderer Mangel seiner Ethik zusammen. Die Lehre von den ethischen Gütern, wie von der Familie, von den Berufskreisen, vom Staat, bleibt zurück, an welchen doch eigentlich als an objectiven Gestaltungen des ethischen Lebens, als an erziehenden Mächten, der Wille sich reinigt. Kant scheint zu fürchten, dass in dem ethischen Gut, das als ein Daseiendes den Willen bestimmt, etwas anderes als die Vorstellung des vernünftigen Gesetzes die Triebfeder des Handelns werde und der Wille seine Reinheit einbüsse, an Gegebenes sich entäussernd; er fürchtet allenthalben, dass die Ethik empirisch werde und der Hoheit ihres nothwendigen Ursprungs verlustig gehe.

In Kants Ethik herscht der Begriff der Pflicht, die Nothwendigkeit einer Handlung aus Achtung für das Gesetz. Indem er die Pflicht um der Pflicht willen ein-

schärft, indem er jede empirische Neigung zurückweist, um allein das Gesetz als Triebfeder zuzulassen: nimmt er sogar an einer Stelle in die Erklärung der Pflicht die Nöthigung zu einem „ungern“ übernommenen Zweck auf.[1]) Daher Schiller sagen konnte, dass Kant die Idee der Pflicht mit einer Härte vorgetragen, die alle Grazie davon zurückschrecke. Kant habe gegen die Laxität die Rigidität des Gesetzes, wie ein Drakon seiner Zeit geltend gemacht, aber die Moral dürfe doch die Neigung nicht gegen sich haben. Und der Mangel bei Kant ist wol noch mehr als dies. Wenn in die Pflicht, wie Kant that, das Merkmal hineingelegt wird, dass sie ungern gewollt sei, so fragt sich, soll überhaupt die Lust gegen die Pflicht stehen? So lange dies der Fall ist, so lange die Pflicht zwar aus Achtung für das Gesetz gethan, aber nur ungern gewollt ist: wirkt dies „Ungern“ wie ein Widerstand und mindert die Kraft der Thätigkeit, während es nöthig ist, dass die ganze Triebkraft des Menschen in die Pflicht eingehe.

Wenn Kant statt des formal Allgemeinen vielmehr das menschlich Allgemeine, die Idee des menschlichen Wesens zum Princip gemacht hätte, — wohin offenbar Aristoteles will —: so würde er das Gesetz des menschlichen Wesens da gefunden haben, wo das Denken, das nur durch das Allgemeine denken ist, das Empfinden und Begehren bestimmt oder durchdringt, — und jener Zwiespalt wäre von vornherein vermieden.

In der That kann dem Menschen keine andere Aufgabe gegeben sein, als die Idee seines Wesens zu erfüllen; der Mensch kann keine andere fassen und keine

---

1) Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre (IX. S. 230): „die Pflicht ist eine Nöthigung zu einem ungern genommenen Zweck.“ vgl. Metaphysik der Sitten. VIII. S. 16 ff. Kritik der praktischen Vernunft. VIII. S. 206. S. 214.

andere anerkennen, als eine solche, welche mit den innern Zwecken seines Wesens übereinstimmt. Jede andere Aufgabe bliebe ihm unverständlich oder schlüge, wenn sie der Bestimmung widerspräche, ins Böse aus. [1])

Hiernach wird nur in einer Psychologie, welche die Idee des Menschen ins Licht setzt, die Allen verständliche, Allen zugängliche Basis der Ethik, und in derselben Psychologie, welche den Menschen in seiner realen Natur kennen lehrt, die Anwendbarkeit des Princips liegen können.

Kant stiess dies psychologische Element von sich, indem er allein den reinen Willen, den Leitstern seiner Ethik, vor Augen hatte; Aristoteles ging von der psychologischen Betrachtung aus, da er den leitenden Gedanken des menschlichen Lebens suchte.

Aristoteles hat den Zusammenhang richtig angelegt, und eine begründete Ethik wird auf diesem Wege zu erstreben sein.

---

2. Die Lust und das ethische Princip.

Wenn die Lust, die mächtigste Springfeder des Eigenlebens immer zum Eigenen treibt und eigenliebig, ja selbstsüchtig macht, wenn hingegen das Gute, das Band der sittlichen Gemeinschaft, das Allgemeine sucht und für das Allgemeine Unterordnung des Eigenen, ja Opferung der Selbstsucht fordert: so erhellt leicht, dass in aller

---

1) Naturrecht auf dem Grunde der Ethik. 1860. §. 34 ff.

Ethik die Auffassung der Lust von entscheidender Bedeutung sein und der ganzen ethischen Lehre den Antrieb und die Richtung geben wird.

In der Ethik der Alten tritt diese principielle Krisis deutlich hervor.

Aristipp und Antisthenes, die cyrenaische und cynische Schule, Epicur und die Stoa treten einander entgegen. Plato widmet der Frage, ob die Lust oder die Erkenntniss das höchste Gut sei, einen Dialog, welcher die Frage über die Lust psychologisch untersucht und selbst an die letzten metaphysichen Principien anknüpft. Wenn Aristoteles die menschliche Glückseligkeit sucht und die Tugend als ihren eigentlichen Inhalt bestimmt: so beruht die Möglichkeit einer solchen Ansicht, welche Tugend und Glückseligkeit in Eins fasst, auf einer richtigen Auffassung der Lust. Die Ethik der Alten trifft mit sicherm Blick den entscheidenden Ort. Schleiermacher erkannte denselben Mittelpunkt, wenn er in der Kritik der Sittenlehre die ethischen Systeme in Systeme der Lust und Systeme der Thätigkeit eintheilte.

Und doch hat sich in der Ethik der Neuern dieser kritische Punkt bald versteckt bald verwischt.

Schleiermachers eigene constructive Sittenlehre, welche auf die sich kreuzenden Elemente der Vernunftthätigkeit, auf das Organisiren und Symbolisiren, auf das Allgemeine und Individuelle gerichtet ist, und immer nur fragt, was aus der Durchdringung dieser Elemente als ethische Gestalt hervorgeht, erörtert das Wesen und den Werth der Lust nicht, sondern setzt sie stillschweigend und ungeprüft in dem durch das Gefühl erfassten Eigenthümlichen. Die Lust wird bei ihm zugleich mit dem Gefühl ethisirt.

Ebenso ist es merkwürdig, dass Herbart, der sonst im Analytischen seine Kraft hat, aber in seiner prakti-

schen Philosophie constructiv verfährt, stillschweigend in dem Wohlgefallen am Harmonischen, welches in den praktischen Ideen der bestimmende Grund ist, Lust mitgreift, aber in seiner praktischen Philosophie die Lust in ihrem weitern Umfang unerörtert lässt. Herbart sagt weder wie sich diese ästhetische Lust zu der Lust des übrigen sinnlichen und intellectuellen Begehrens verhalte, noch welchen Werth die Lust am Wohlsein habe, die er auf Umwegen durch das Wohlwollen im Verwaltungssystem hineinbringt.

Kant hingegen, der überall die Probleme des philosophischen Nachdenkens scharf stellt, verdeckt die Schwierigkeit nicht. Der Widerstreit zwischen Lust und Vernunft wird ihm zu einer Quelle intelligibler Folgerungen, zu einem Princip seiner Postulate.

Kant beginnt seine Metaphysik der Sitten (VIII. S. 11) mit dem bezeichnenden Worte: „Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch ausser derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille." Diesem Gedanken treu verwirft er die falsche Folie der Lust für den Begriff des Guten und lehnt die Lust als einen unlautern Bestimmungsgrund des Willens ab. Vielmehr gewinnt er den Begriff des reinen Willens dadurch, dass unmittelbar und allein das moralische Gesetz den Willen bestimme. Für diesen Begriff postulirt er die Freiheit, welche im Gegensatz gegen die Abhängigkeit von Lust und Begierden Causalität durch Vernunft ist; und aus dieser Quelle leitet er allen sittlichen Werth der Handlung ab.

In dieser Richtung scheidet Kant Lust und Tugend von einander scharf ab.

In einer anderen kann er indessen von dem höchsten Gut, das durch das moralische Gesetz bestimmt sein muss, das praktisch Bedingte, was auf Neigungen und

Naturbedürfnissen ruht, nicht ausschliessen; und gewinnt für das höchste Gut als oberste Bedingung die Tugend als die Würdigkeit glücklich zu sein, und als die eigentliche Norm: Glückseligkeit unter der Bedingung der Tugend d. h. in Proportion der Sittlichkeit als Werth der Person und deren Würdigkeit glücklich zu sein.

Da es nun nothwendig ist, das höchste Gut durch Freiheit des Willens hervorzubringen, so muss doch eine Vereinigung für das eben Geschiedene gesucht werden, welche dann auf die Voraussetzung einer intelligibeln Welt, namentlich auf das Postulat Gottes und der Unsterblichkeit, führt.

Für diesen Zweck liegt es Kant daran, die Unmöglichkeit der Vereinigung in der Sinnenwelt zu zeigen. Die Maximen der Tugend und die Maximen der eigenen Glückseligkeit sind in Ansehung ihres obersten praktischen Princips ganz ungleichartig und thun sich in demselben Subject einander Abbruch. Es ist schlechterdings falsch, dass das Bestreben nach Glückseligkeit einen Grund tugendhafter Gesinnung bilden kann, wie Epicur behauptete; und wenn die Tugend als Causalität der Sinnenwelt betrachtet wird, muss gegen die Stoiker ebenso verneint werden, dass die Tugendgesinnung nothwendig Glückseligkeit hervorbringe. Denn der Erfolg richtet sich nicht nach moralischen Gesinnungen des Willens, sondern nach der Kenntniss der Naturgesetze und dem physischen Vermögen, sie zu gebrauchen.

Wenn in dem moralischen Gesetze, so schliesst Kant weiter (VIII. S. 265), nicht der mindeste Grund zu einem nothwendigen Zusammenhang zwischen Sittlichkeit und der ihr proportionirten Glückseligkeit eines zur Welt als Theil gehörigen und daher von ihr abhängigen Wesens liegt, und wenn gleichwohl in der praktischen Aufgabe des höchsten Gutes ein solcher Zusammenhang als nothwendig gefordert wird: so muss der Grund der Ueberein-

stimmung in einer obersten Ursache der Natur gesucht werden, welche eine der moralischen Gesinnung gemässe Causalität hat, in einem Wesen, das durch Verstand und Willen der Urheber der Natur ist.

So lässt Kant den guten Willen und die Lust, Sittlichkeit und Glückseligkeit, für welche es kein gemeinsames Mass giebt, in eine Antinomie auslaufen, welche nur durch das Postulat Gottes aufgehoben wird.

Es tritt in diesem historischen Zusammenhang die Lust als entscheidender Punkt der Ethik deutlich hervor. Die epicurische Lehre bewegt sich um die Lust und verliert die lautere Gesinnung, den reinen Willen. Die stoische will die Tugend in ihrer Erhabenheit über Lust und Unlust und büsst die Anwendung im praktischen Leben ein. Kant hält beide Gegensätze an sich für unversöhnlich und weist für ihre Lösung in eine intelligibele Welt hinüber. Die Starrheit seiner Ethik liegt in diesem hartnäckig angelegten und für diese Welt des Lebens unentfliehbaren Zwiespalt zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit. Die Pflicht stösst die Neigung von sich und wird von Kant als die Nöthigung zu einem „ungern" genommenen Zweck erklärt. Es ist wichtig, dass über die Pflicht weder ein Gern noch Ungern entscheide. Es ist für die eigene sittliche Erziehung wichtig, gerade das in der Pflicht aufzusuchen, was man ungern thut. Aber es kann das Ungern, das immer noch einen Streit im Eigenleben anzeigt, nicht das Letzte bleiben. Denn so viel Widerstand zurückbleibt, der erst zu überwinden ist, so viel Kraft wird der Ausübung der Pflicht entzogen. Es fehlt bei Kant die praktische Verwendnng der Lust, die Belebung von Seiten des Gefühls, und die Möglichkeit, die Glückseligkeit für den Einen Zweck des Sittlichen in den Dienst zu nehmen. Es fehlt selbst die wesentliche Bedingung für den Charakter, wenn anders aller

Charakter in der Lust an der eigenen Einheit, in der Lust an einem bestimmenden Grundgedanken wurzelt.

So kann die Ethik, scheint es, die Lust im Princip nicht fahren lassen und doch nicht als Princip aufnehmen.

An sich betrachtet ist die Lust, welche in ihrem Wesen momentan und individuell, bunt und unruhig ist, nicht geeignet das Princip des Sittlichen zu sein, das als solches bleibend und allgemein, sich selbst gleich und sich selbst treu sein muss. Die verständige Berechnung des Lebens zur möglich grössten Summe von Lust hilft diesem ursprünglichen Mangel nicht ab. Der Selbstgenuss des Daseins, zum Princip des Sittlichen gemacht, hebt das Allgemeine im Sittlichen auf.[1])

Es liegt ferner in dem Begriff des guten Willens, welcher der reine Wille ist, dass er der Lust des Eigenlebens als einer Triebfeder entsage, und sich nur nach dem Gesetze strecke und um des Gesetzes willen begehre. So tilgt der reine Wille die Lust als einen Bestimmungsgrund seiner Thätigkeit. Der gute Wille hat darin einen erhabenen Zug.

Hat denn nun der gute Wille gar keine Lust in sich? Ihn treibt nicht Lust des Eigenlebens, sondern Achtung vor dem Gesetz. Allerdings sind Achtung und Neigung verschieden. Wo wir in der Neigung zunächst nur die Lust des Eigenlebens vor uns haben, schauen wir in der Achtung eine Lust an einem Gesetz an, das über unser Eigenleben hinaus und selbst im Widerspruch mit demselben Gehorsam verlangt. Von dieser Seite ist diese höhere Lust selbst mit einem Beisatz des sich fürchtenden Eigenlebens gemischt. Aber Lust ist in der Achtung freilich keine sinnliche Lust, von äusseren Reizen bedingt, sondern eine intellectuelle Lust; denn nur dem

---

1) Vgl. Naturrecht auf dem Grunde der Ethik. 1860. §. 22.

denkenden Menschen ist das Allgemeine des Gesetzes zugänglich. Diese Lust im Grunde der Achtung vor dem Gesetze kann dem guten Willen nicht fehlen. Sie ist seine Voraussetzung und seine Wirkung.

Wenn der Wille von der trüben Lust des Eigenlebens los kommt und sich über den dunkeln Grund des Selbstischen so erhebt, dass er das Allgemeine zu seinem Bewegungsgrunde und zum Ziele seines Inhalts macht: so nennen wir den guten Willen, wenn er bleibend geworden und als Princip des Ethischen überhaupt gedacht wird, Gesinnung. Wir unterscheiden z. B. die äussere Gerechtigkeit und die Gesinnung derselben, in welcher die Gerechtigkeit um der Gerechtigkeit willen gewollt wird und nicht blos die Handlung als Aeusserung mit der Gerechtigkeit übereinstimmt, sondern der Wille selbst — und zwar nicht blos einmal, sondern immer und bleibend.

Wenn wir nun weiter fragen, wodurch der gute Wille zu dem bleibenden Princip der Gesinnung wird: so bedarf es statt der niedern Furcht, die ihn seiner Stärke und Klarheit berauben würde und sein Beweggrund nicht sein darf, einer höhern Lust, damit er sich im Subject befestige. Denn das Gesetz an sich ist ein abstracter Gedanke; und, wie eine Vorstellung, die nackt und kalt dahin schwebt, bewegt es an sich das Begehren nicht.

In der Gesinnung der Tugend, z. B. der Gerechtigkeit, ist es ausgedrückt, dass die Person mit ihrem Fühlen und Begehren in ein solches Gute, wie die Gerechtigkeit, aufgehe, und dass in ihr kein Widerstand des Eigenlebens gegen das Gute zurückbleibe; es ist darin ausgedrückt, dass Triebfeder und Zweck, guter Wille und gute Handlung einander entsprechen. Wenn nun das Gefühl der Lust und Unlust das Individuellste ist, das es giebt, das Eigenste, dessen wir fähig sind, unübertragbar, wie nichts anderes: so wird die lautere Lust

am Guten nothwendig ein Bestandtheil der Gesinnung sein; und wo das Gute noch verdriesslich und gleichsam mürrisch hervortritt, da hält noch der natürliche Mensch den geistigen zurück, von dem es richtig heisst, ich habe Lust an Gottes Gesetz nach dem inwendigen Menschen, da hat überhaupt das Gute seinen Sieg über uns noch nicht vollendet.

In diesem Zusammenhang muss Lust an der Tugend als ein Bestandtheil ihrer selbst gefordert werden, und Aristoteles, der die Lust nicht wie ein Anhängsel des Guten will betrachtet wissen, gesteht dem das Edle nicht zu, der sich nicht an dem Edlen, und dem nicht das Gute und Gerechte, der sich nicht an dem Guten und Gerechten freuet. [1])

Wenn philosophische Kritiker wie Schleiermacher [2]), in Aristoteles Ethik, als ob sie das Sittliche nur äusserlich bestimmte, den Begriff der Gesinnung vermisst haben: so haben sie Recht, was den Namen, und Unrecht, was die Sache betrifft. Es zeigt eine gemeinsame Vertiefung des sittlichen Bewusstseins an, wenn sich für wesentliche Verhältnisse oder Thätigkeiten des ethischen Vorgangs bestimmte Namen hervorbilden; aber es ist falsch zu schliessen, dass, wo die Bezeichnungen fehlen, auch die Sache nicht gewahrt und beachtet sei. So finden wir z. B. erst bei den Stoikern und zwar im Zusammenhang mit einer in das Religiöse zurückgehenden Auffassung des Sittlichen den Namen des Gewissens, der *συνείδησις*. Weder Plato noch Aristoteles haben den Namen, und weil sie den Namen nicht haben, haben sie bis zu einem gewissen Punkte auch den Begriff nicht; denn die Vollendung des Begriffs zieht den Namen als sein nothwendiges Zeichen nach sich. Selbst die Bibel

---

1) z. B. eth. Nic. 1. 8.

2) Kritik der bisherigen Sittenlehre. 1803. S. 56.

kennt den Namen des Gewissens, der im neuen Testament in bedeutsamer Verbindung erscheint, vor dem Buche der Weisheit nicht, das, wie längst und schon von Brucker nachgewiesen ist, stoische Anklänge enthält. Will man nun darum behaupten, dass weder Plato, der uns z. B. die innere Unruhe und Zerfallenheit der leidenschaftlichen, wie er sich ausdrückt, tyrannisch beherschten Seele beschreibt, noch das Gesetz Mose, das schon die böse Begierde und nicht blos die böse Handlung verbietet, nicht allein den Namen, sondern auch die Sache, den Begriff des Gewissens, ganz und gar nicht gekannt hätten? Es verhält sich mit dem Begriff der Gesinnung ähnlich. Das fleischlich und geistlich gesinnt sein wird noch vom Apostel Paulus durch *φρονεῖν* ausgedrückt, dasselbe Wort, welches auch Aristoteles in der *φρόνησις* gebraucht, um in der Weisheit die oberste Führung des Sinnes und Lebens zu bezeichnen. Der besondere Name und somit der volle Begriff der Gesinnung hat sich erst unter christlichem Einfluss ausgeprägt, und vielleicht am tiefsten in der deutschen Sprache. Aber es erklärt sich kaum, wie man die Sache dem Aristoteles absprechen konnte. Die Tugendgesinnung, um Kants Ausdruck beizubehalten, ist am vollständigsten in dem von Aristoteles geforderten Merkmal der Lust an der Tugend ausgedrückt. In dieser Lust am Rechten tritt das Wesen der Gesinnung zu Tage. Indem die Persönlichkeit nicht blos mit der Vorstellung, sondern mit ihrem eigensten Gefühle, welches die Lust ist, in das Rechte eingeht, geht sie in das Rechte gleichsam ohne Rest auf, in welcher Bewegung sich die Gesinnung erfüllt.

In der Gesinnung beginnt das Gute Charakter zu werden, in welchem das Allgemeine persönlich wird; und dem Charakter darf, wenn er nicht einen Stachel seiner Energie einbüssen soll, Lust an seinem eigenen Princip nicht fehlen.

Nach der bisherigen Betrachtung stösst das ethische Princip auf der einen Seite die Lust ab, und zieht sie auf der andern an; denn der lautere Wille muss sich von der Lust als Triebfeder reinigen, er darf nicht um der Lust wie um des Lohnes willen thätig sein, und die sittliche Gesinnung trägt dennoch die Lust am Sittlichen als Element und Merkmal in sich.

Es fragt sich, wie sich beides reime und einige.

Es ist ein falscher Versuch der Ausgleichung, wenn man zwar die Lust des physischen Gefühls als Triebfeder abweist, aber die Lust des moralischen zulässt. Lust, niedriger oder höher, bleibt einmal Lust des Eigenlebens, und wenn der Wille nur darum das Gute will, weil er die Lust des moralischen Gefühls zu geniessen trachtet, so nimmt er nicht mehr die Triebfeder aus dem, was über ihm steht, nicht mehr aus der Sache, wie der gute Wille thut; sondern wird mitten im Genusse des Höhern selbstisch.

Wir borgen an diesem Orte die metaphysische Voraussetzung einer organischen Weltansicht, d. h. einer solchen, welche im Ganzen und in den Theilen der Erkenntnisswelt den sich gliedernden innern Zweck als das Bestimmende ansieht. Nach einer solchen Betrachtung vollziehen nicht blos Hand und Fuss, Auge und Ohr und die übrigen Glieder einen ihnen innewohnenden eigenthümlichen Zweck, sondern in einem höhern Sinne hat der ganze Mensch, das Wesen des Menschen als solchen eine innere Bestimmung. Es wird die ethische Aufgabe sein, diesen innern Zweck, um dessentwillen und durch den der Mensch da ist, als die Idee des menschlichen Wesens, zu erkennen und zu wollen. Der in der Natur sich selbst fremde und noch blinde Zweck wird dadurch im Menschen bewusst und frei.

Von diesem Gesichtspunkt aus wird der Gedanke des innern Zweckes, in welchem das Ganze gegründet

und die Theile für das Ganze gegliedert und gefügt sind, als der gesetzgebende und befehlende und die Theile in ihren Pflichten bestimmende und bindende erscheinen. Der gute Wille wird darnach derjenige sein, welcher sich diesem Gedanken seiner Bestimmung hingiebt und also nur will um dieses seines innern Zweckes willen. Dann ist der gute Wille insofern der reine Wille, als ihn nicht das Eigenleben in seiner Selbstmacht, sondern nur die Unterordnung des Eigenlebens unter den Willen seines Grundes bestimmt.

Man muss sich den innern Zweck nach seinem Ursprung und nach seiner Wirkung deutlich machen, um einzusehen, dass wir ihn auf dem Gebiete des Ethischen als das Gesetz des Lebens erkennen müssen, das da befielt, damit wir gehorchen. Denn der innere Zweck ist der Gedanke des Daseins, dasjenige, um dessen willen etwas da ist oder so da ist wie es ist. Wie daher die Dinge nur durch ihn sind, so sind sie auch zu ihm; er ist der Wille des Grundes, inwiefern erst der Wille dem Gedanken Macht über das Dasein giebt; und es ruht daher in ihm das Mass für allen Werth des Lebens. Wer diesem Gesetze den Gehorsam versagt, entfernt sich von dem Willen des Grundes und fällt von dem ab, was ihm allein in der sittlichen Welt Bedeutung und das Recht einer Macht giebt.

Man muss sich die Nothwendigkeit klar machen, welche mit mathematischer Consequenz von Zwecken zu Mitteln als neuen Zwecken führt, den streng gefügten Bau der innern Bestimmungen, in welche sich der letzte und umfassende in viele ihm untergeordnete und durch ihn wesentliche Zwecke gliedert, um das grosse, aber dicht geschlungene Netz der ethischen Zwecke zu erkennen.

Von diesen Punkten geht die strenge, unnachgiebige Forderung des Sittlichen aus, jenes kategorische Soll,

das an das Besondere und an den Theil ergehend, von einem Willen ausfliesst, wenn man anders die Quelle des Soll vom Bedingten ins Unbedingte verfolgt.

Man muss es sich ferner deutlich machen, wie der geforderte Gehorsam zu einer freien Anerkennung werden kann, das: ich soll, zu einem sich hingebenden menschlichen: ich will, — indem des Menschen eigenthümliches Wesen in Vernunft besteht, in Gedanken und Willen, welche erst da sich selbst erreichen, wo sie mit dem ursprünglichen Gedanken und Willen eins werden.

Es können diese Betrachtungen hier nicht ausgeführt werden, welche bestimmt sind, den reinen Willen der Ethik mit dem Grundgedanken der Metaphysik zu einigen und den einen durch den andern zu erhöhen.

Wir fragen nur für den Zusammenhang unseres Thema's, welche Stelle die Lust in einem solchen vorausgesetzten System ethischer Zwecke habe; und heben zur Beantwortung einige wesentliche Punkte hervor, da die ausführliche Untersuchung an diesem Orte nicht möglich ist.

Wir übergehen die wichtige psychologische Erörterung, wie in der Lust Selbstempfindung und darin der erste centrale Punkt, der sich auf sich bezieht, und die Thätigkeiten in sich zurückbiegt, erscheint, die wesentliche Bedingung für das höhere, sich daraus erhebende Selbstbewusstsein, das nicht wie eine plötzliche Gabe dem Menschengeschlecht gegeben ist, sondern in stetiger Entwicklung die Selbstempfindung, welche auf Gefühl der Lust und Unlust beruht, als die Basis voraussetzt und in sich behält.

Wir übergehen den Begriff des Ethischen, der allenthalben da entspringt und dahin sich verbreitet, wo es sich um des Menschen eigenthümliches Wesen und Werk handelt, d. h. um jene Durchdringung und Erhebung der dumpfen Empfindung und des blinden Begehrens durch

bewusstes Denken, welche als eine Bestimmung jedes Einzelnen erst in der Gemeinschaft verwirklicht werden kann.

Die Lust ist ein allgemeiner Name, und die besondern Arten der Empfindung sind so eigenthümlich und so verschieden, z. B. der Kitzel der Zunge und das Wohlgefallen des Ohrs, die Lust des Geschlechtstriebes und die Freude am Denken, dass man sie kaum unter das Zeichen Eines Namens fassen würde, wenn sie nicht darin etwas Gemeinsames hätten, dass sie mit der Selbsterhaltung in der nächsten Beziehung stehen.

So steht augenscheinlich die Lust des Geschmackes mit den Zwecken der Ernährung, die Geschlechtslust mit den Zwecken der Fortpflanzung, die Lust des Geruches mit dem Zwecke der Respiration in gesunder Atmosphäre oder der Prüfung des Nahrungsmittels, die Lust der Bewegung mit den Zwecken des vegetativen Systems nach verschiedenen Richtungen, die Lust am Gehör mit den Zwecken der sich für mannigfaltige Bestimmung äussernden Lebensgefühle, die Lust am Gesicht mit den Zwecken der Richtung in der Bewegung, die Lust am Denken mit den Zwecken des sich nach allen diesen Beziehungen erhaltenden Eigenlebens, und endlich die Lust am durchgesetzten Willen mit den Zwecken des Eigenlebens als eines Ganzen in engem Zusammenhang. Die besondere Lustempfindung markirt sich darin so eigenthümlich, wie die besondere Verrichtung, zu welcher sie gehört.

In der Lust empfinden wir hiernach das Eigenleben an ihm selbst erhalten oder erhöht; wir empfinden es ohne es zu denken, daher nur im Augenblick, nur im Punkt, nur im Theil an zerstreuten Seiten unseres Daseins.

In allen diesen Beziehungen ist die Lust eigenthümlich und keine Empfindung deckt die andere; in allen

ist zunächst nur das Eigenleben für sich aufgefasst und noch nicht einmal die Einheit aller gedacht.

Die Lust erscheint darin unter doppelter Bedingung. Entweder erfolgt sie, indem die Unlust, das Zeichen eines Widerspruchs mit dem Eigenleben, aufgehoben und das Eigenleben wieder hergestellt, oder indem der ursprüngliche Zweck erreicht und das Eigenleben nach der Richtung dieser Zwecke erweitert wird. In jenem Falle wird gearbeitet, um die Lücke zu füllen und das Bedrohte zu erhalten, in diesem um die ursprünglichen Keime zu entwickeln und die Ansätze weiterzuführen.

Schon in diesen Beziehungen, in welchen die Zwecke nur das Eigenleben in seiner nackten Selbsterhaltung suchen, sind die innern Zwecke, mit welchen die eigenthümliche Lust verbunden ist, und n i c h t die Lust selbst dergestalt das Erste, dass wir die Zwecke vollziehen müssten, auch wenn der Vollzug keine Lust mit sich brächte oder in sich trüge. Denn das Eigenleben würde sonst Abbruch leiden oder gar zu Grunde gehen. Es erhellt daraus, dass schon hier die Lust das Zweite ist und der innere Zweck das Erste, die Lust das Zufallende und der innere Zweck das Ursprüngliche und Wesenhafte. Die Lust erscheint gleichsam als Würze und nicht als Speise; sie erscheint nicht als der Zweck, aber als das, was den aufgegebenen Zweck dem Eigenleben desto inniger aneignet; als der zugegebene Reiz, der die Aufmerksamkeit stachelt, die Thätigkeit schärft und zur Wiederholung derselben einladet.

Von dieser Bestimmung, welche schon die Beobachtung dem niedern Leben entnehmen kann, lässt sich selbst für das ethische Verhältniss etwas lernen. In den mannigfaltigsten Gestalten des thierischen Lebens bewegt sich der letzte Zweck um den Selbstgenuss des Daseins, und daher fällt in dieser Sphäre Lust und Zweck mehr in einander.

Das Ethische geht weiter. Der innere Zweck rückt aus dem Eigenleben hinaus in ein Leben der Gemeinschaft oder in eine Wechselwirkung des Eigenlebens mit dem Leben der Gemeinschaft; es soll sich in ihr der Einzelne zur Person vollenden, und das die Einzelnen vereinigende Ganze z. B. der Staat eine Person höherer Ordnung darstellen. Auch diesem umfassenden Zweck folgt die menschliche Lust; denn sie erhebt sich mit dem sich erhebenden innern Zwecke. Die tiefsten Erregungen des eigenthümlich menschlichen Gefühls entspringen da, wo das nackte Eigenleben zum Organ eines höhern Zweckes wird und dieser höhere Zweck sich in ihm vollzieht; sie entspringen da, wo die ideale Bestimmung, welche dem Menschen eigenthümlich ist, sei es im Erkennen oder im Handeln und Bilden, ihre Erfüllung sucht und, über die Hindernisse siegend, erreicht.

In diesem Sinne tritt nun z. B. die Lust am Gesicht in einen Zusammenhang mit den Zwecken der Erkenntniss und der Kunst, die Lust am Gehör in Zusammenhang mit den Zwecken der Sprache, sei es für das Denken, sei es für das menschliche Leben des Geschlechts, oder mit den Zwecken einer Belebung eigener oder gemeinsamer menschlicher Empfindung, die Lust am Denken in Zusammenhang mit der höchsten Aufgabe des Menschen, dass das Allgemeine das blind Einzelne durchwirke und erhebe, die Lust im Willen mit dem letzten Zweck einer ethischen Persönlichkeit, die Lust am Schönen mit dem Zweck, dass das beseelende Gute auch noch die Erscheinung belebe, die Lust im Gewissen mit der Wurzel aller Zwecke, der Bestimmung des Göttlichen im Menschlichen.

Es tritt in dieser Richtung dasselbe Verhältniss ein, wie auf der niedern Stufe. Die innern Zwecke sind das Erste, und Lust nur das Nachfolgende. Die innern Zwecke, in welchen die Idee des Menschlichen, der

Grund unseres Daseins, liegt, sind dergestalt das Bestimmende, dass sie und nur sie allein den Beweggrund und den Inhalt des reinen Willens ausmachen. Aber wenn sie redlich vollzogen, wenn sie glücklich erreicht werden, dann springt die Lust hervor; und nur dann in voller Reinheit, wenn nicht die Lust, sondern das Wesen gesucht wurde.

Sie erscheint nicht als der Zweck, aber ergiebt sich von selbst, wenn die Person mit ihrer eigenen Aufgabe eins geworden ist. Die Unterordnung der Kräfte unter den letzten Zweck unsers Wesens hört dadurch auf, innerer Zwang zu sein und wird zur freudigen Hingebung, zur vollen Freiheit.

Wenn man die Lust in dieser Uebereinstimmung mit den innern Zwecken des menschlichen Wesens anschauet, wenn man gewahrt, dass den mannigfaltigen zu einer Einheit gebundenen Zwecken eine mannigfaltige, sich zu derselben Einheit verschlingende Empfindung der Lust, dem System der menschlichen Zwecke eine Harmonie menschlicher Lust entspreche, wenn man ferner beachtet, dass die Lust, erst dem erreichten Zwecke nachfolgend, eine Stellung behaupten kann, welche dem reinen Willen keinen Eintrag thut: so könnte man fast fragen, wie es denn komme, dass es bei diesem engen Zusammenhang der Lust mit dem Guten eine Lust zum Bösen gebe, diese Versucherin unserer Begierde.

Es ist im Vorangehenden angedeutet worden, wie die Empfindung der Lust in der Oekonomie des Sittlichen ihre positive Stelle finde und in ihr ursprünglich mit gedacht sei. In der Umkehr dieser Ordnung liegt das Böse.

Es ist nämlich die Erhebung des Menschen aus dem Grunde der Natur zum sittlichen Wesen eine Arbeit der Entwicklung von Stufe zu Stufe. Indem nun in der Zeitreihe das Vernunftlose — als die Basis — vor dem

Vernünftigen, das sich auf dieser Basis gründen soll, da ist und da sein muss, z. B. das vegetative Leben vor dem geistigen, das Sinnenleben vor dem verständigen: so geht auch die eigenthümliche lebhafte Lust des vernunftlosen Lebens der Lust am vernünftigen voran, bewegt mit ihrem Reiz das Begehren nach dieser Richtung und nöthigt das Eigenleben statt der Arbeit der Erhebung in dem süssen Naturgrunde zu beharren. Wie nach der Seite der Zwecke hin das Böse wol mit dem verglichen worden ist, was man in der Pathologie der leiblichen Entwicklungsgeschichte als eine Hemmungsbildung bezeichnet, indem, was in der Entwicklung Durchgang sein sollte, wie z. B. die Spaltung des Gaumens und der Lippe, Stillstand geworden, und was nur ein Theil der Entwicklung sein sollte, geblieben und für sich ausgewachsen ist: so ist die böse Lust eine analoge Hemmung, eine solche Lust am Niedern, dass sie das Höhere nicht aufkommen lässt und in uns die Selbstsucht des Theils entzündet.

Wenn nun der Genuss um des Genusses und die Lust um der Lust willen gesucht wird und das erfindende unterscheidende Denken nur dazu verwandt wird, um den Stachel des Genusses zu schärfen und den Reiz der Lust zu steigern, so werden die Begierden mächtig und der Verstand ihr Sklav; es entsteht der ausgesuchte Sinnengenuss und die abgefeimte Wollust, welche den Menschen in sich selbst verkehren. Indem die geistigen Kräfte, welche bestimmt sind, die Natur in ihren Dienst zu nehmen, vielmehr in den Dienst der natürlichen Begierden treten, wird die Erhebung des Willens gehemmt oder unmöglich.

Wird nun weiter das Eigenleben als ein Ganzes gefasst, so soll dies Ganze in der Ordnung der Gemeinschaft von Neuem Theil werden. Wo sich das Eigenleben als ein solches Ganze gefördert oder von Hem-

mungen befreiet fühlt, da ist seine Lust; und die Lust zieht nach dem eigenen Mittelpunkt. Wenn das Eigenleben diesem Zuge überlassen wird, so dass es nur sich will: so entstehen die Affecte und Leidenschaften des natürlichen Menschen, in deren Gründen die Selbstsucht des Besondern wohnt.

Aus der ersten Erörterung ging hervor, dass die Lust zu dem Willen des Guten ein positives Verhältniss haben kann und haben soll. Die Leichtigkeit des guten Willens hängt davon ab, dass in ihn die Freude am Guten aufgenommen ist.

Aus der zweiten Erörterung folgt hingegen, dass die Lust, welche im Blinden beginnt, das Böse an die Stelle des Guten setzt, wenn ihr ihr Wille gelassen wird.

Der gute Wille wird nicht geboren, sondern erworben; er steht nicht im Anfang der Entwicklung, sondern reift erst im Fortgang. Damit er erworben werden und reifen könne, ist es vor allem nöthig, die Lust zu behüten und zum Höhern zu leiten. Daher schreiben Plato und Aristoteles der Erziehung übereinstimmend vor, die Jugend, ehe sie selbst urtheilt, zu gewöhnen, über das Gebührende Lust und über das Gebührende Unlust zu empfinden.

Aber niemand glaube, dass der reine Wille erzeugt werde, wenn man schlechthin die Lust ausstösst. Ihm fehlt die Triebkraft, wenn er nicht sein eigenstes Leben und darum seine Lust in die sittlichen Zwecke legt, nicht dass er um der Lust willen thätig sein solle, sondern dass er das ganze Selbst ohne Rest und ohne Rückstand in das Gute hineinlege.

Hiernach löst sich Kants Antinomie zwischen dem guten Willen und der Lust, der Sittlichkeit und der Glückseligkeit. Es bleibt alle Wege wahr, dass das Bestreben nach Glückseligkeit keinen Grund tugendhafter

Gesinnung bilden könne. Aber Kant irrt, dass die Tugendgesinnung keine Glückseligkeit hervorbringe. Vielmehr hat sie ihrem Begriff nach eigenthümliche Lust in sich.

Wo Kant das Interesse beachtet, das der Mensch an dem Sittlichen nimmt, da ist es ihm ein unerklärliches Problem, wie ein blosser Gedanke, der selbst nichts Sinnliches in sich enthält, wie die Allgemeinheit der Maxime als Gesetz eine Empfindung der Lust oder Unlust hervorbringe und er sucht nur abzuwenden, dass nicht die Gültigkeit des Gesetzes von einem solchen Gefühle abhängig erscheine (Metaphysik der Sitten. VIII. S. 96); aber er wagt nicht diese Lust in den ganzen ethischen Vorgang aufzunehmen und am rechten Ort als Kraft mitwirken zu lassen. Immer geht er mit diesem Interesse zaghaft um. Wo er in der Kritik der Urtheilskraft (IV. Einleitung III. und IX. S. 16 vgl. S. 39) vom intellectuellen Wohlgefallen redet, spricht er von der Lust des obern Begehrungsvermögens, welche sich aus der Bestimmung durch das moralische Gesetz vermuthen lasse; oder er spricht von der Vernunft, die ohne Vermittelung irgend einer Lust praktisch sei, und von ihrem Endzweck, der zugleich das reine intellectuelle Wohlgefallen mit sich führe; aber Kant giebt diesem Wohlgefallen keine Folge; denn er sucht immer nur den reinen Willen vor jeder Lustempfindung, die ihn trüben würde, zu behüten.

Kant stellt die Lehre des Epicurs und die Lehre der Stoiker als eine Alternative einander gegenüber und beide genügen nicht. Aber zwischen beiden liegt die Lehre des Aristoteles, der weder die Tugendgesinnung mit dem Beweggrunde selbstischer Lust befleckte, noch das Sittliche in falsch verstandener Erhabenheit von der Lust schied, noch Gesinnung und Neigung entzweiete.

Aristoteles, dessen Grundgedanken wir im Folgenden zu treffen meinen, thut den richtigen Blick in den Zusam-

menhang. Der rechte Mensch schauet um zu schauen, denkt um zu denken, handelt gerecht, tapfer, um gerecht und tapfer zu handeln. Die innern Zwecke der Sache — und nichts Anderes — sind sein Beweggrund. Aber indem es ihm gelingt, zu schauen, zu denken, gerecht und tapfer zu handeln: springt zu dieser Vollendung der Sache wie eine hinzukommende Vollendung die Lust hervor. Ohne eine Thätigkeit giebt es keine Lust und die Lust vollendet die Thätigkeit, aber nicht als das inwohnende Princip, sondern als ein hinzutretender Höhepunkt, ähnlich, wie in der Jugend der Reife des Leibes, die nicht um der Schönheit willen geschieht, doch die Schönheit folgt. Das Gegentheil der Lust, Unlust an der Thätigkeit, verdirbt ihr Wesen; aber die eigenthümliche Lust fördert und schärft sie,[1]) und dient wesentlich dazu, dass sich die Thätigkeit zu einer geübten Kraft (ἕξις) ausbilde. Wo die Lust mit dem Guten geht, da urtheilt der Mensch richtig; aber der Menge kommt die Täuschung durch die Lust, die ihr, ohne es zu sein, an und für sich als ein Gut erscheint, den Willen besticht, das Richtmass verbiegt und indem sie die Vorstellung des Zweckes verdreht und eine falsche vorhält, den Grund des Guten verdirbt.[2])

---

1) eth. Nic. X. 4. p. 1174. b. 32 *τελειοῖ δὲ τὴν ἐνέργειαν ἡ ἡδονὴ οὐχ ὡς ἡ ἕξις ἐνυπάρχουσα, ἀλλ᾽ ὡς ἐπιγιγνόμενόν τι τέλος, οἷον τοῖς ἀκμαίοις ἡ ὥρα.* Vgl. eth. N. III. 12. p. 1117. b. 15. *οὐ δὴ ἐν ἁπάσαις ταῖς ἀρεταῖς τὸ ἡδέως ἐνεργεῖν ὑπάρχει, πλὴν ἐφ᾽ ὅσον τοῦ τέλους ἐφάπτεται.*

2) Wir ziehen diesen Gedanken aus folgenden Stellen zusammen: eth Nic. III. 6. p. 1113 a 31. *καϑ᾽ ἑκάστην γὰρ ἕξιν ἴδιά ἐστι καλὰ καὶ ἡδέα καὶ διαφέρει πλεῖστον ἴσως ὁ σπουδαῖος τῷ τἀληϑὲς ἐν ἑκάστοις ὁρᾶν, ὥσπερ κα-*

Diese Auffassung der Lust entspricht der wirklichen Natur, wie der nothwendigen höhern Forderung. Es würden die Zwecke des Menschen in einen Zwiespalt gerathen, wenn er sich nicht mit seinem ganzen Wesen, also auch mit seiner Lust, im Guten wiederfinden könnte.

Eine Ethik, welche die Lust ausschliessen wollte, wäre wider die Natur; und eine Ethik, welche die Lust zum Princip machen wollte, wäre wider den Geist. Aristoteles vergiebt in seiner Theorie weder der einen noch der andern Rücksicht

Wo das Ideale nicht mit dem Verlust des Realen erkauft wird, da ist die Ethik anwendbar und so enthält auch Aristoteles Ethik an dieser Stelle gesunde und fruchtbare Hinweisungen für das Pragmatische und Praktische, z. B. für die Erziehung.

Wie die neuere Mathematik nicht etwa den pythagoreischen Lehrsatz wieder zu entdecken hat, so hat auch die neuere Ethik das richtige Verhältniss zwischen der Lust und dem ethischen Grunde nicht erst wieder zu entdecken. Aristoteles hat bereits das Richtige getroffen und das Einfache, welches in der künstlichen Speculation verloren ging, ist wieder herzustellen, nachdem es psychologisch begründet worden.

Kants reiner Wille und Aristoteles Lehre von der Lust streiten nicht wider einander, sondern, richtig verstanden, ergänzen sie einander.

νὼν καὶ μέτρον αὐτῶν ὤν. τοῖς πολλοῖς δὲ ἡ ἀπάτη διὰ τὴν ἡδονὴν ἔοικε γίνεσθαι· οὐ γὰρ οὖσα ἀγαθὸν φαίνεται. VI. 5. p. 1140 b. 17. *τῷ δὲ διεφθαρμένῳ δι' ἡδονὴν ἢ λύπην εὐθὺς οὐ φαίνεται ἡ ἀρχή, οὐδὲ δεῖν τούτου ἕνεκεν οὐδὲ διὰ τοῦθ' αἱρεῖσθαι πάντα καὶ πράττειν· ἔϛι γὰρ ἡ κακία φθαρτικὴ ἀρχῆς.* vgl. VI. 11. p. 1144 a 34.

3. Theses.

Im Zusammenhang mit den obigen Erörterungen [1]) lassen sich folgende Sätze behaupten.

1. Kant hat bewiesen, dass das Allgemeine der Inhalt und das Motiv des vernünftigen Willens sei. Aber er hat nicht bewiesen, dass das formal Allgemeine Princip sein müsse und sein könne. Der Beweis, dass es Princip sein müsse, ist mangelhaft; dass es Princip sein könne d. h. eine treibende Kraft besitze, ist gar nicht versucht.

In der Richtung des Aristoteles liegt ein Princip, welches das Allgemeine und Eigenthümliche einigt, kein formal, sondern ein specifisch Allgemeines.

2. Kant hat bewiesen, dass der reine Wille der gute Wille ist; aber Kant hat nicht bewiesen, dass der reine Wille kein empirisches Motiv, kein Object der Erfahrung haben könne. Es fehlt der Uebergang von dem guten und reinen Willen in abstracto zum wirklichen Willen.

In der Richtung des Aristoteles liegt ein Princip, das den guten Willen nicht aufgiebt, sondern erfüllt.

3. Es ist von Kant bewiesen, dass die Lust nicht die Triebfeder des guten Willens sein dürfe. Sonst wäre

---

1) Vgl. die Inauguraldissertation Traugott Brückner *de tribus ethices locis quibus differt Kantius ab Aristotele.* Berlin 1866.

sie die Selbstliebe. Aber Kant hat nicht bewiesen, dass die Lust von der Tugend ausgeschlossen sei und doch die Vernunft mit Ansprüchen der Glückseligkeit im praktisch Bedingten hinterher komme.

In der Richtung des Aristoteles liegt ein Princip, das sich nicht an die Lust entäussert, aber sie aus sich erzeugt.

VII. Ueber eine Lücke in Kants Beweis von der ausschliessenden Subjectivität des Raumes und der Zeit.

Ein kritisches und antikritisches Blatt.

„Wer bauet an der Strassen,
Der muss sich schelten lassen."

Wenn der Raum auch nur der äussere Rahmen oder der Hintergrund unseres Weltbildes wäre, wenn die Zeit auch nur die Wellen hergäbe, auf welchen Dinge und Menschen den grossen Fluss der Geschichte hinabtreiben: so hätte schon die Frage, was Raum und Zeit sind, erhebliche Bedeutung. Aber sie sind mehr. Ihr Wesen durchzieht alles und keine Erscheinung ist ohne sie; alle Erzeugnisse der Natur gründen und gestalten sich in Raum und Zeit, und alle Gedanken des Geistes gewinnen in ihnen Anwendung und Bezug. Daher versucht sich die Metaphysik immer wieder an der räthselhaften Frage über ihr Wesen.

In neuerer Zeit hat keine Antwort auf diese Frage die Geister mehr beschäftigt, als Kants, der seinem transscendentalen Idealismus seine transscendentale Sinneslehre zum Grunde legt. Wenn in der Begründung die Stärke eines Philosophema liegt, so ist es bei Kant von doppeltem Werth zu prüfen, was seine Begrün-

dung leiste und wie weit sie trage, da sich alle neuere deutsche Philosophie an Kant, ihrem Führer und Gründer, zu besinnen und auf ihn, sei es aufnehmend, sei es entgegensetzend, zurückzugehen pflegt.

Indem Kant die Quellen des Erkennens untersucht, schreibt er das streng Allgemeine und Nothwendige einem anderen Ursprung als der Erfahrung zu; denn diese bietet nur Einzelnes, das, durch Induction addirt, nie ein streng Allgemeines ergiebt; sie bietet uns nur Wirkliches, nicht Nothwendiges; Erfahrung lehrt uns zwar, dass etwas so oder so beschaffen ist, aber nicht, dass es nicht anders sein kann. Nothwendigkeit und strenge Allgemeinheit sind sichere Kennzeichen einer Erkenntniss a priori d. h. einer Erkenntniss, die von aller Erfahrung unabhängig ist.

Wenn nun Raum und Zeit nothwendig und allgemein sind, so sind sie a priori. Sie sind in der That nothwendig und allgemein, denn man mag von dem abstrahiren, was in Raum und Zeit angetroffen wird, aber man kann sich, sagt Kant, niemals eine Vorstellung davon machen, dass kein Raum und keine Zeit sei, sie sind nothwendig. Die Erfahrung setzt die Vorstellung von Raum und Zeit durchweg voraus; denn sie bezieht sich auf Oerter und Zeitpunkte, welche als Einschränkungen des Raumes und der Zeit ohne die allgemeine Vorstellung des Raumes und der Zeit nicht zu verstehen sind. Hiernach erklärt Kant Raum und Zeit für Formen der Anschauung a priori, den Raum für die apriorische Anschauungsform des äussern, die Zeit für die apriorische Anschauungsform des innern Sinnes. Sie sind die Formen unsrer Receptivität; wir nehmen das in der Erfahrung Gegebene in die Form von Raum und Zeit auf; sie sind Formen, welche in unserem Gemüthe bereit liegen, um die Erfahrung möglich zu machen.

Kant schliesst nun weiter. Da Raum und Zeit For-

men sind, die a priori in uns liegen, so haben sie nichts mit den Dingen zu thun; sie sind nach Kants Sprache subjectiv, nicht objectiv, nur subjectiv. Die Dinge erscheinen uns in Raum und Zeit; aber das Ding an sich erkennen wir nicht, denn Raum und Zeit, die nur subjectiv sind, unsere unvermeidliche subjective Zuthat, verschleiern sie uns.

Die idealistischen Consequenzen des nur Subjectiven, das uns den Zugang zum Wesen der Dinge ewig verschliesst, führen bei weiterer Entwicklung ins Skeptische. Wenn Kant in die bis dahin dunkle Frage, wie es eine nothwendige Erkenntniss der reinen Mathematik geben könne, eine Wissenschaft der Figur und Zahl von aller Erfahrung unabhängig, durch das a priori von Raum und Zeit, welche der Figur und Zahl zum Grunde liegen, ein Licht geworfen hatte: so wurde nun die andere Frage zweifelhaft, wie es unter der Voraussetzung des nur subjectiven Raumes und der nur subjectiven Zeit möglich sei, dass die mathematische Erkenntniss, aus dieser nur subjectiven Quelle entsprungen, sich dergestalt auf die Dinge anwende, dass sie ihr gehorchen. War durch Kant die reine Mathematik in ihrer innern Möglichkeit erklärt, so war auf demselben Wege die angewandte Mathematik unerklärlich geworden. Daher hat die Frage eine entschiedene Bedeutung: Hat Kant wirklich bewiesen, dass Raum und Zeit nur subjective Formen sind, Formen ohne andere als subjective Geltung?

Kant's Theorie hat noch Eine Schwierigkeit, welche aus der Vorstellung von solchen in dem Gemüth bereit liegenden Formen hervorgeht. Woher in uns solche zwei unendliche Formen, unendlicher Raum und unendliche Zeit? Wie können sie fertig und gegeben in uns liegen? Diese letzte Frage hat schon Fichte aufgeworfen, der nirgends eine fertige Gegebenheit dulden wollte und Raum und Zeit sammt den zwölf Kategorien als eigene Producte

des Bewusstseins in Thathandlungen des Ichs zurückführte. Aber damit verfing sich das Subjective nur noch mehr in seine eigenen Gebilde und konnte nur noch weniger aus sich heraus und in die Dinge hinein.

Beiden Schwierigkeiten will eine Theorie begegnen, welche in einer erzeugenden Thätigkeit den Grund der Formen sucht und zwar in einer solchen, welche dem Denken und den Dingen gemeinsam sei und daher für beide gelten muss. Soll überhaupt das Denken zu den Dingen einen Eingang haben, so wird dies nur dadurch geschehen können, dass eine Thätigkeit, welche zwar in den Dingen blind, aber im Denken bewusst geschieht, das Blinde dem Bewusstsein aufschliesst. Es kommt darauf an, eine solche correspondirende Thätigkeit zu finden, welche, erzeugend im Geiste, die Gestalten der Dinge vorzubilden oder nachzubilden versteht.

Eine solche Thätigkeit würde nach meiner Ansicht die constructive Bewegung unserer Imagination sein, deren Erzeugnisse, Figur und Zahl, darum den in der Erfahrung gegebenen Figuren und Zahlen beikommen, weil jene Gebilde des Geistes und diese Gebilde der Dinge aus einer dem Wesen nach gemeinsamen Thätigkeit entspringen.

Wenn ein Ding nur so viel Raum hat, als es sich im Entstehn durch die Bewegung erwirbt und als es im Bestand durch seine Kraft, welche eben Bewegung ist, behauptet und wenn wir in der Vorstellung nur so viel Raum haben, als wir durch die Bewegung z. B. unseres Blickes, erzeugen: so erscheint nach dieser Seite der Raum als das Product der Bewegung. Jede Figur entsteht durch Bewegung — innerlich in der Vorstellung, äusserlich, indem wir einen Raum beschreiben und umschreiben.

Wenn ferner ein Ding so viel an der Zeit Theil hat, als es sich durch seine Kraft (seine Bewegung) behauptet und die Vorstellung der Zeit uns nur durch Ver-

änderung, also durch Bewegung, entsteht, so dass wir die Zeit nur unter dem Bilde des Flusses auffassen: so erscheint ebenso die Zeit als etwas an der Bewegung, als ein Product derselben.

Indem man diese Ansicht durchführt, ist man der in unserem Geiste fertig liegenden Formen von Raum und Zeit los und hat doch ein geistiges Prius und zugleich ein solches, welches — nach der Voraussetzung, die sich in ihren Folgen bewährt — für das Denken wie für die Dinge Geltung hat, subjectiv und objectiv ist.

Diese Theorie hat etwas Paradoxes, weil sie die gewöhnliche Vorstellung, welche die Bewegung aus Raum und Zeit zusammensetzt, also die Bewegung zum Product von Raum und Zeit macht, geradezu umdreht. Dennoch muss es geschehn.

Die Theorie verliert das Auffallende, wenn man psychologisch auf diese constructive Bewegung mit ihrer Bedeutung achtet und in ihr die letze einfache Bedingung, die conditio sine qua non alles weiteren Erkennens entdeckt.

Es ist nicht möglich, dies hier auszuführen, aber es mag vergönnt sein, die Theorie an einigen merkwürdigen Aeusserungen Goethe's, in denen möglicher Weise eine Stelle aus Kant's Kritik der reinen Vernunft nachklingt, zu erläutern. Goethe. Cotta'sche Ausg. 1829. Bd. 23. S. 247. (Aus Makariens Archiv): „Wir Menschen sind auf Ausdehnung und Bewegung angewiesen, diese beiden allgemeinen Formen sind es, in welchen sich alle übrigen Formen, besonders die sinnlichen, offenbaren. Eine geistige Form wird aber keineswegs verkürzt, wenn sie in der Erscheinung hervortritt.“ ebendas. S. 251. „Wenn der Knabe zu begreifen anfängt, dass einem sichtbaren Punkte ein unsichtbarer vorhergehen müsse, dass der nächste Weg zwischen zwei Punkten schon als Linie gedacht werde, ehe sie mit dem Bleistift auf's Papier

gezogen wird, so fühlt er einen gewissen Stolz, ein Behagen. Und nicht mit Unrecht; denn ihm ist die Quelle alles Denkens aufgeschlossen, Idee und Verwirklichtes, potentia et actu, ist ihm klar geworden; der Philosoph entdeckt ihm nichts Neues, dem Geometer war von seiner Seite der Grund alles Denkens aufgegangen."

Wenn die Bewegung als eine dem Denken und Sein gemeinsame Thätigkeit bezeichnet und darnach als ein Princip zum Grunde gelegt wird, so ist es ein gewöhnlicher Einwurf, dass eine solche Gemeinschaft unmöglich sei; denn die Bewegung im Denken sei nur die Vorstellung der Bewegung und die äussere Bewegung, die Bewegung der Dinge, erst die wirkliche, ein Einwurf, den sich die logischen Untersuchungen selbst machten, aber auch selbst beantworteten (2te Aufl. I. S. 142 ff.). Der Unterschied ist deutlich. Die als nächster Weg zwischen zwei Punkten gedachte Linie ist eine andere als die mit dem Bleistift aufs Papier gezogene; jene kommt durch die Vorstellung einer Bewegung oder besser durch eine Bewegung in der Vorstellung, diese durch die Bewegung der ausführenden Hand zu Stande. Wenn die Bewegung als dem Denken und Sein gemeinsam betrachtet wird, so versteht es sich von selbst, dass mit der Gemeinschaft nicht eine Bewegung, die im Gehirn als dem vermittelnden Organ Statt haben mag, gemeint ist. Wir kennen sie nicht, und wäre Bewegung von Gehirntheilchen gemeint, so bliebe alles äusserlich; denn das Gehirn ist so äusserlich, so räumlich, wie die Hand, welche die Linie zieht. Vielmehr ist die constructive Thätigkeit, deren wir uns bewusst sind, also die That der Imagination gemeint, welche, einem Künstler zu vergleichen, nachbildend oder vorbildend zwischen den Gestalten des Denkens und den Gestalten des Seins eine Gemeinschaft stiftet; es ist dieselbe elementare Thätigkeit, welche mit bewunderswürdigem Tact Pestalozzi zu üben hiess, damit die erste

Ausbildung einen Schritt vorwärts thue; sie ist an sich etwas Altes, und nur als Princip neu. Wenn man lieber im Gegensatz beharren und diese Bewegung lieber Vorstellung der Bewegung nennen will, dergestalt also, dass auf der einen Seite die äussere Bewegung, auf der andern die Vorstellung der Bewegung steht: so wird auch das angehen, aber dann bedarf es der Voraussetzung, dass die Vorstellung der Bewegung, die constructive Bewegung, diejenige elementare Vorstellung ist, welche unmittelbar der äussern Bewegung entsprechen und mit ihr übereinstimmen kann. Wenn dies eingesehen und angenommen wird, so hat die so gefasste Vorstellung der Bewegung die Fähigkeit Gestalten zu entwerfen, welche nicht blos mit sich, sondern auch mit den Dingen übereinstimmen; sie hat die Fähigkeit wahr zu sein. In den logischen Untersuchungen ist dies auf eine andere Weise ausgedrückt, indem die constructive Bewegung als ein Gegenbild der äussern bezeichnet wurde, und zwar in ähnlichem Sinne, wie wir sagen, dass das optische Gegenbild, durch den die Strahlen reflectirenden Spiegel im Auge entstanden, mit dem Gegenstande übereinstimme. In dieser Erklärung ist das gemeinverständliche Wort der Uebereinstimmung zunächsst nur eine Uebertragung; aber sein eigentlicher Sinn stellt sich darin dar, dass das Gegenbild, in die Vorstellung aufgenommen, sich im Handeln, welches die Natur der Dinge erprobt, als richtig bestätigt. Die Wirkungen und Gegenwirkungen erfolgen, wenn die Einwirkungen von diesem Gegenbilde geleitet werden, in der Weise, wie sie gewollt oder erwartet wurden. Das mathematische Gegenbild, Figur und Zahl, entsteht durch die constructive Bewegung im Denken und wir behaupten und bewähren die Uebereinstimmung auf dieselbe Weise. Wer nun in diesem Sinne der constructiven Bewegung, die allerdings nur in der Vorstellung, geschieht, oder wenn man will,

Vorstellung ist, Wahrheit oder Uebereinstimmung zuschreibt, der wird allem dem, was aus der constructiven Bewegung folgt, dieselbe Fähigkeit, mit den Dingen übereinzustimmen, zuschreiben müssen, also z. B. den aus ihr abgeleiteten realen Kategorien (logische Untersuchungen 2te Aufl. I. S. 325 ff.); und es bedarf zunächst keines weitern Zugeständnisses. Immerhin mag man, wo von der Gemeinschaft des Denkens und Seins durch die Bewegung die Rede ist, diesen Sinn hineinlegen; es genügt völlig, falls dabei nur bemerkt wird, dass die Vorstellung der Bewegung nicht ein mit Einem Schlag eingedrücktes oder aufgeprägtes Bild ist, sondern im Ursprung selbst Bewegung.

Das Subjective und Objective drückt nicht zwei coordinirte Arten aus, welche einander ausschliessen, wie sich etwa als Arten des Paralellogramms Quadrat und Rhombus einander ausschliessen; denn die Figur, die ein Quadrat ist, kann kein Rhombus sein, sondern das Subjective und Objective bezeichnet nur Beziehungen, welche sich vereinigen können, nur den Ursprung und die dadurch bedingte Geltung. Das disjunctive Urtheil ist daher unvollständig, wenn man sagt, ein Begriff, z. B. der Begriff des Dreiecks sei entweder subjectiv oder objectiv, vielmehr fehlt dabei das dritte Glied, oder zugleich subjectiv und objectiv. Wenn uns z. B. durch die innere Bewegung der Imagination die Vorstellung des Raumes entsteht (subjectiv), so ist dadurch der Raum, den die entsprechende Bewegung draussen erzeugt, nicht gehindert objectiv zu sein. Wenn nach Goethe's richtiger Bemerkung einem sichtbaren Punkt ein unsichtbarer vorhergehn muss und der nächste Weg zwischen zwei Punkten schon als Linie gedacht worden, ehe sie mit dem Bleistift auf's Papier gezogen war: so sind die mathematischen Gebilde, die Gebilde des Raums, subjectiv und objectiv zugleich.

Das a priori drückt einen Ursprung in unserem Erkennen aus. Die Form des Raumes, die Form der Zeit, die Form der Einheit in den Kategorien, so wie im Zweck haben einen Ursprung in der Thätigkeit unseres Geistes und als Formen dieses Ursprungs wenden wir sie an; insofern sind sie subjectiv. Aber das hindert nicht, dass ihnen etwas in den Dingen entspreche; und nur wenn ihnen etwas in den Dingen entspricht, wie das für Raum und Zeit unter der vorausgesetzten gemeinsamen Bewegung nothwendig ist, giebt es ein Recht der Anwendung auf die Dinge, dergestalt, dass sie dann uns unsere Erkenntniss nicht verfälschen, sondern begründen.

Hiernach unterscheiden sich drei Ansichten in voller Schärfe. Denn es ist etwas Anderes, ob man den Raum und die Zeit für nur objectiv hält, wie der Empirismus die Vorstellung des Raumes und der Zeit erst aus dem Aeussern empfängt und entnimmt, und gegen diese Möglichkeit wendet sich Kant, oder ob man sie für nur subjectiv hält, so dass sie nichts sind als in unserm Geiste bereit liegende Formen, und diese Anschauung behauptet Kant, oder ob man sie, wie die logischen Untersuchungen ausführen, für subjectiv und objectiv zugleich hält, dergestalt, dass sie aus einer für den Geist und für die Dinge geltenden ursprünglichen Thätigkeit entstanden, beides, subjective und objective Bedeutung haben. In der Lehre von Raum und Zeit wird es diese drei Ansichten geben können. Entweder Raum und Zeit sind nur objectiv, Erfahrungsgegenstände, oder sie sind nur subjectiv, nur Formen in unserem Geiste, oder sie sind subjectiv und objectiv zugleich, dem Vorstellen nothwendig, in den Dingen wirklich. Diese drei Ansichten schliessen einander aus. Es wäre daher ungereimt, die dritte Ansicht eine Ergänzung der exclusiven zweiten, also das Ausschliessende eine Ergänzung zu nennen. Und

doch ist es geschehen, indem den logischen Untersuchungen die Absicht zugeschrieben ist, „die transcendentale Aesthetik Kants zugleich widerlegen und ergänzen zu wollen.“ [1]) Dieser Widersinn, den die logischen Untersuchungen begangen hätten, ist durch kein Citat belegt worden, was bei einem solchen Vorwurf zu wünschen gewesen. Es wäre ein eigenes Unterfangen, ein so in sich ganzes System, wie Kants, zu ergänzen. Für die logischen Untersuchungen erhellt die Absicht des Gegentheils aus den (I. S. 370 f.) gegen Kant gerichteten zusammenfassenden Thesen. Der Stachel des hinzugefügten Epigramms „wenn man das Feuer durch Wasser ergänzt, so löscht man es aus,“ trifft hiernach nur rückwärts den Irrthum der Auffassung, der das einander Ausschliessende für Ergänzendes ansah.

In der psychologischen Betrachtung der Sinnesempfindung geht seit Locke's Untersuchungen eine Richtung ins Subjective. Den Schmerz, den ein Nadelstich verursacht, verlegen wir ganz ins eigene Leben und nicht in die Nadel. Beim Schmerz ist uns eine solche Unterscheidung geläufig, aber nicht bei harmonischen Erregungen der Sinne. Wenn die Sprache das Rothe, das ein Eindruck der Sinne ist, noch in die Sache verlegt und den Gegenstand roth nennt, so hat die neuere Physiologie mit ihren Entdeckungen rein subjectiver Gesichtserscheinungen das Bestreben, die Farbe nur ins Auge zu verlegen als eine eigenthümliche Energie desselben; sie subjectivirt und lässt nur eine Causalität nach aussen übrig, z. B. die Undulationen des Aethers, welche die subjective Energie hervorrufen; und dieselbe Auffassung geht durch die übrigen Sinne durch. In diesem Zuge der Sinneslehre zum Subjectiven geschieht es, dass Naturforscher

---

1) Kuno Fischer System der Logik und Metaphysik oder Wissenschaftslehre. 2te Aufl. 1865. S. 174.

in Analogie mit den specifischen Sinnesempfindungen, auch das Allgemeine, Raum und Zeit, in welche jene Sinnesempfindungen fallen, für nur subjectiv halten, indem sie sich darin auf Kants Lehre von der ausschliessenden Subjectivität des Raumes und der Zeit stützen. Und doch verfängt damit die Naturwissenschaft sich ganz ins menschliche Subject. Wenn auch das Letzte, z. B. die Bewegung, welche Causalität ist, und mit ihr Raum und Zeit, gleich dem Farbeneindruck nur subjectiv wären, so entbehrte die Physiologie auch der Causalität, welche sie doch für ihre Theorie der Sinnesempfindung bedarf; es schwände dann jeder objective Halt und die Welt der Dinge würde, ohne Eigenes zu sein, zu einer Welt der Vorstellung.

Auch in diesem Zusammenhang hat es eine wesentliche Bedeutung zu fragen: Hat Kant bewiesen, dass die Formen von Raum und Zeit, welche durch alle Weltanschauung entscheidend durchgehen, nur subjectiv sind; hat er bewiesen, dass sie nicht subjectiv und objectiv zugleich sein können?

Dass sie subjectiv im Sinne eines a priori sind, im Sinne von Formen, in welche die empfangende Thätigkeit unseres Sinnes die Eindrücke aufnimmt, im Sinne von Formen, durch welche es eine nothwendige mathematische Erkenntniss vor aller Erfahrung geben kann, bleibt nach Kants metaphysischen und transscendentalen Beweisen stehn. Aber dass sie nur subjectiv, also vom Objectiven ausgeschlossen sind, müsste von Kant ebenso bewiesen werden, wenn anders die idealistischen Consequenzen, die Kant zieht, vollen Grund haben sollten. Dass Kant diesen Beweis gegeben, stellen die logischen Untersuchungen in Abrede.

S. 163 heisst es: „Wenn wir nun den Argumenten zugeben, dass sie den Raum und die Zeit als subjective

Bedingungen darthun, die in uns dem Wahrnehmen und Erfahren vorangehen: so ist doch mit keinem Worte bewiesen, dass sie nicht zugleich auch objective Formen sein können. Kant hat kaum an die Möglichkeit gedacht, dass sie beides zusammen seien. Wie er einmal Subjectives und Objectives trennte, warf er die Dinge entweder in die eine oder die andere Klasse. Seine unterscheidende Schärfe überholte darin den vereinigenden Tiefsinn. Und doch dringt es sich unabweislich auf, dass, wenn überall ein Erkennen denkbar sein soll, das Letzte und Ursprüngliche dem Denken und Sein gemeinsam sein muss. Es tritt einfach der Gedanke jener Harmonie ein, in welcher das Subjective, vom Leben mit bedingt und mit erzeugt, wiederum mit dem Leben stehen muss. Wir dürfen also keineswegs Raum und Zeit den Dingen absprechen, weil Kant sie im Denken fand. Beides schliesst sich nicht aus, sondern fordert sich gegenseitig in der gesuchten Vermittelung."

Gegen diesen Einwurf tritt Kuno Fischer, der neuste Darsteller und Erklärer Kants, für Kant ein und hält ihn für unbegründet. [1])

Die logischen Untersuchungen haben den Einwurf nicht weiter begründet, weil sie voraussetzen durften, dass er sich dem aufmerksamen Leser Kants von selbst bestätigen werde. Da diese Erwartung fehlgeschlagen, bedarf er einer Ausführung.

Es handelt sich also um die Frage: Hat Kant in der Kritik der reinen Vernunft die Möglichkeit untersucht, ob Raum und Zeit, deren apriorischen Ursprung er nachwies, nicht subjectiv und objectiv zugleich sein können. Es würde darauf ankommen, die Stelle nachzu-

---

1) Kuno Fischer System der Logik und Metaphysik oder Wissenschaftslehre. 2te völlig umgearbeitete Auflage. 1865. S. 153 ff. S. 174 ff.

weisen, wo Kant das erläuterte dritte Glied, welches für die apriorische und darum subjective Anschauung von Raum und Zeit zugleich eine Geltung für die Dinge anspricht, in Erwägung gezogen hätte. Aber eine solche Stelle giebt es weder in der Kritik der reinen Vernunft noch in den Prolegomenen. Wer das Gegentheil behauptet, müsste sie anführen. Ein solches Citat würde wie eine entscheidende Thatsache den Streit vor dem Streit schlichten. Aber Kuno Fischer bringt keins und überhebt sich der Citate auch sonst, wo sie zur Begründung nöthig oder willkommen wären.

Schon die Fragen, welche Kant in der metaphysischen Erörterung des Raumes (Kritik der reinen Vernunft. 2te Aufl. S. 37 ff.) als die vorliegenden bezeichnet, auf deren Erledigung es ankommt, zeigen deutlich, dass er die dritte Möglichkeit nicht erwog. Die Stelle lautet: „Aeusserlich kann die Zeit nicht angeschaut werden, so wenig wie der Raum als etwas in uns. Was sind nun Raum und Zeit? Sind es wirkliche Wesen? Sind es zwar nur Bestimmungen oder auch Verhältnisse der Dinge, aber doch solche, welche ihnen auch an sich zukommen würden, wenn sie auch nicht angeschaut würden, oder sind sie solche, die nur an der Form der Anschauung allein haften und mithin an der subjectiven Beschaffenheit unsers Gemüths, ohne welche diese Prädicate gar keinem Dinge beigelegt werden können?“ Diesen Fragen liegt eine Eintheilung zum Grunde, in welcher sich die Möglichkeit den Raum aufzufassen so gliedert: der Raum ist entweder objectiv, sei es als wirkliches Wesen sei es als Bestimmung an einem wirklichen Wesen, oder er haftet nur an der subjectiven Beschaffenheit unsers Gemüths. Die dritte Möglichkeit ist nicht bedacht.

Vielleicht wird entgegnet: die verlangte dritte Betrachtung sei überflüssig; denn wenn Kant bewiesen

habe, dass der Raum und die Zeit nicht objectiv seien, so habe er damit auch das Dritte, dass Raum und Zeit subjectiv und objectiv zugleich seien, als unmöglich dargethan.

Dieser anscheinende Einwand wird nur dann zutreffen, wenn Kant aus andern Gründen und an und für sich nachwies, dass Raum und Zeit keine Geltung für die Dinge haben können; aber er wird nicht zutreffen, wenn Kant so schloss, wie die logischen Untersuchungen es angaben, nämlich in dieser Weise: Raum und Zeit sind a priori, weil nothwendig und allgemein, und wenn a priori, sind sie subjectiv, also nur subjectiv. In diesem Falle ist die Lücke augenscheinlich. Denn an und für sich ist kein Hinderniss da, dass das Nothwendige und Allgemeine, woraus der apriorische Ursprung erschlossen ist, nicht auch den Dingen nothwendig sei.

Dass Kant so schloss, ergiebt sich aus einer Stelle in der transscendentalen Erörterung des Raumes (S. 41). Dort beweist er, dass die Geometrie als eine Wissenschaft, welche die Eigenschaften des Raumes synthetisch und doch a priori bestimme, eine Anschauung des Raumes apriori voraussetze. Dann fragt er: „Wie kann nun eine äussere Anschauung dem Gemüthe beiwohnen, die vor den Objecten selbst vorhergeht und in welcher der Begriff der letztern a priori bestimmt werden kann? Offenbar nicht anders als sofern sie blos im Subjecte“ — — — „ihren Sitz hat, also nur als Form des äussern Sinnes überhaupt.“ Indessen dies „blos im Subjecte,“ das „nur als Form des äusseren Sinnes,“ diese ausschliessenden Bestimmungen tragen gar nichts zur Erklärung dessen aus, was erklärt werden soll und sind nur durch einen Sprung hineingekommen; denn wenn sonst die dritte Möglichkeit sich begründete, so erklärte sich die geforderte Anschauung des Raumes a priori ebenso. Das für

das Subjective eifersüchtige Blos und Nur thut nichts zur Sache.

Es fragt sich hiernach, hat Kant denn anderweitig dargethan, dass Raum und Zeit nicht objectiv sein kann? Nur dann könnte man zugeben, es habe der Untersuchung der dritten Möglichkeit nicht bedurft.

Wir betrachten in dieser Richtung die von Kant wider die objective Geltung von Raum und Zeit aufgebrachten Beweise.

Die Hauptstelle finden wir in Kants Kritik der reinen Vernunft, wo er das a priori des Raumes und der Zeit dargethan hat und Bemerkungen beifügt, welche er überschreibt, „Schlüsse aus obigen Begriffen," zuerst für den Raum (S. 42 in der zweiten Aufl.), sodann für die Zeit (S. 49).

„Der Raum stellet," so heisst es wörtlich, „gar keine Eigenschaft irgend einiger Dinge an sich oder sie in ihrem Verhältniss auf einander vor d. i. keine Bestimmung derselben, die an Gegenständen selbst haftete und welche bliebe, wenn man auch von allen subjectiven Bedingungen der Anschauung abstrahirte. Denn weder absolute noch relative Bestimmungen können vor dem Dasein der Dinge, welchen sie zukommen, mithin nicht a priori angeschauet werden." Dasselbe wird in entsprechender Behandlung von der Zeit ausgeführt.

Ist nun dieser Beweis Kants bündig? und giebt er ausser jenem a priori einen Grund für die Unmöglichkeit, dass Raum und Zeit objective Geltung haben?

Was das Erste betrifft, so prüfen wir in diesem Schluss den Untersatz: „Weder absolute noch relative Bestimmungen können vor dem Dasein der Dinge, welchen sie zukommen, mithin nicht a priori angeschauet werden." Dieser Satz ist gesetzt, aber weder bewiesen noch leuchtet er wie ein Grundsatz aus sich ein; er gehört zu solchen in Kants Kritik, welche aus der gewöhn-

lichen Betrachtungsweise des Empirismus stillschweigend entlehnt sind. Aber selbst dieser kann man seine Schwäche klar machen. Allem Dasein der Dinge gehen Bedingungen voran, welche also auch vor dem Dasein der Dinge können erkannt werden, das Eisen z. B. vor dem Schwert, dem es als Bestimmung zukommt. Nichts hindert daher, dass Raum und Zeit als solche Bedingungen vor dem Dasein der Dinge, welchen sie, weil sie sich ihnen einbilden, zukommen, a priori können angeschauet werden. So ist der Schluss, der durch einen so zweifelhaften Untersatz zu Stande kommt, ohne Halt.

Wenn hiernach das Neue in diesem Beweise nicht Stich hält, so bleibt das Alte die eigentliche Stütze und darauf weist die Ueberschrift hin „Schlüsse aus obigen Begriffen“ d. h. aus dem a priori des Raumes und der Zeit. Hätte der Beweis Neues beibringen wollen, so hätte die Ueberschrift kaum einen Sinn. Wenn die Thesis, dass der Raum keine Eigenschaft vorstelle, welche an den Dingen selbst haftet, als Schluss aus dem Vorangehenden betrachtet werden soll, so geht der Beweis dahin, dass der Raum nur subjectiv sei, weil er a priori ist, und die Kraft dieses Arguments bestreiten die logischen Untersuchungen, weil es eine Lücke enthält; denn die Möglichkeit, dass das a priori, im Geiste subjectiv, doch zugleich objective Geltung habe, ist ausser Acht gelassen.

Hiemit ist bewiesen, was die logischen Untersuchungen behaupteten. Kant hat keinen andern Grund, den Raum und die Zeit den Dingen zu entziehen, als weil ihre Vorstellung eine Anschauung a priori ist. Der Nachweis mangelt, dass diese Weise, wie wir die Vorstellung erwerben oder besitzen, ein Hinderniss sei, dass sie zugleich etwas an den Dingen adaequat ausdrücke. Die logischen Untersuchungen hatten diese Stelle als die

entscheidende vor Augen und sie irrten sich nicht. Die Lücke giebt sich genügend zu erkennen.

Die Ausführung, welche wir eben prüften, mag Kants directer Beweis heissen, da Kant ihm gegenüber an einer andern Stelle von dem Nutzen spricht, den die Antinomie der reinen Vernunft leistet, um die transscendentale Idealität der Erscheinungen indirect zu beweisen. Diese Stelle findet sich in der Antinomie der reinen Vernunft siebentem Abschnitt, in der „kritischen Entscheidung des kosmologischen Streits der Vernunft mit sich selbst“ (2te Auflage S. 534 f.)

Wir erinnern an den Zusammenhang. In den vier kosmologischen Ideen entzweiet sich die Vernunft mit sich selbst; denn sie beweist das Entgegengesetzte mit „gleich einleuchtenden klaren und unwiderstehlichen Beweisen.“ Sie beweist erstens den Satz, dass die Welt der Zeit und dem Raume nach einen Anfang (eine Grenze) hat und ebenso den Gegensatz, dass die Welt der Zeit und dem Raume nach unendlich ist; sie beweist zweitens den Satz, dass Alles in der Welt aus dem Einfachen besteht, und hinwieder den Gegensatz, dass es nichts Einfaches giebt, sondern alles zusammengesetzt ist; sie beweist drittens den Satz, dass es in der Welt Ursachen durch Freiheit giebt, und wiederum den Gegensatz, dass es keine Freiheit giebt, sondern alles Natur ist; endlich beweist sie den Satz, dass in der Reihe der Weltursachen irgend ein nothwendiges Wesen ist, und gleicher Weise den Gegensatz, dass in dieser Reihe nichts nothwendig, sondern alles zufällig ist. Aus diesem Widerstreit und Widerspruch mit sich selbst muss die Vernunft heraus. Sie findet den Ausweg in der kritischen Erkenntniss, dass die Beweise der Antinomien nur unter der Voraussetzung zu Stande kommen, dass Erscheinungen oder eine Sinnenwelt, die sie insgesammt in sich begreift, Dinge an sich selbst sind, welche Vor-

aussetzung nach den Lehren der transscendentalen Aesthetik und transscendentalen Logik falsch ist. Würden die Gegenstände der Sinnenwelt für Dinge an sich selbst genommen, so wäre der Widerspruch unvermeidlich. Allein da jenes nicht geschehen darf, so löst er sich.

In diesem Zusammenhang sagt Kant am a. O. wörtlich:

„So wird demnach die Antinomie der reinen Vernunft bei ihren kosmologischen Ideen gehoben, dadurch, dass gezeigt wird, sie sei blos dialektisch und ein Widerstreit eines Scheins, der daher entspringt, dass man die Idee der absoluten Totalität, welche nur als eine Bedingung der Dinge an sich selbst gilt, auf Erscheinungen angewandt hat, die nur in der Vorstellung, und, wenn sie eine Reihe ausmachen, im successiven Regressus, sonst aber gar nicht existiren. Man kann aber auch umgekehrt aus dieser Antinomie einen wahren, zwar nicht dogmatischen, aber doch kritischen und doctrinalen Nutzen ziehen: nämlich die transscendentale Idealität der Erscheinungen dadurch indirect zu beweisen, wenn jemand etwa an dem directen Beweise in der transscendentalen Aesthetik nicht genug hätte. Der Beweis würde in diesem Dilemma bestehen: Wenn die Welt ein an sich existirendes Ganzes ist, so ist sie entweder endlich oder unendlich. Nun ist das Erstere sowol als das Zweite falsch (laut der oben angeführten Beweise der Antithesis einer und der Thesis anderer Seits). Also ist es auch falsch, dass die Welt (der Inbegriff aller Erscheinungen) ein an sich existirendes Ganzes sei. Woraus dann folgt, dass Erscheinungen überhaupt ausser unsern Vorstellungen nichts sind, welches wir eben durch die transscendentale Idealität derselben sagen wollten.“

Kant bringt hier die erste Antinomie als indirecten Beweis seiner transscendentalen Aesthetik, weil der Satz und Gegensatz derselben mit ihr unmittelbar zusammen-

hängt; und es wäre unkritisch, die anderen mit der ersten für denselben Zweck zusammenzuraffen. Kant ist darin vorsichtiger als Kuno Fischer (Logik S. 179). Namentlich würden die dritte und vierte Antinomie, in welchen es sich um die Causalität handelt, nur als ein indirecter Beweis der transscendentalen Logik und höchstens mittelbar der transscendentalen Aesthetik angesehen werden können. Wir halten uns an Kant, dessen Argument kurz gefasst dahin ausläuft: Raum und Zeit sind nur subjectiv und alles, was wir in Raum und Zeit fassen, ist nur Erscheinung; denn sonst verfällt die Vernunft dem Widerspruch der ersten Antinomie.

Wir erinnern zunächst an das Missliche, das es hat, richtige Folgen einer Annahme für einen Beweis ihrer Richtigkeit anzusehen. Es wird geschlossen: die transscendentale Aesthetik hebt einen Widerspruch auf und darin ergiebt sie eine richtige Folge; also ist sie selbst richtig. Da aus Falschem Wahres folgen kann, so ist die richtige Folge kein unfehlbares Zeichen eines richtigen Grundes. Der indirecte Beweis beruht zuletzt auf dem Princip des ausgeschlossenen Dritten, allein um den Satz zu bilden: entweder Kants Anschauung von Raum und Zeit oder Antinomien, unmögliche Weltbegriffe, bedürfte es des Nachweises, dass eine andere Lösung unmöglich sei. Das mögliche Dritte ist nicht ausgeschlossen und daher leidet dieser indirecte Beweis an innerer Schwäche.

Dies Bedenken ist formaler Natur. Um indessen die Begriffe, aus welchen der Beweis sich bildet, weiter zu beleuchten, versuchen wir darzuthun: 1) die behandelten Antinomien sind keine Antinomien; 2) wenn sie es wären, so wären sie nicht dadurch gelöst, dass Raum und Zeit nur subjectiver Art sind.

Was das Erste betrifft, so liegen Antinomien nur dann vor, wenn der Satz und das ihm widersprechende

Gegentheil gleich bündig bewiesen sind oder die Beweise einander widerlegen. Kant behauptet dies; aber bei unbefangener Betrachtung erheben sich gegen diese Versicherung Zweifel genug. Namentlich hat Schopenhauer in seiner Kritik der kantischen Philosophie (die Welt als Wille und Vorstellung, 3te Aufl. I. S. 586 ff.) in der Reihe der Thesen und Antithesen durchgängig die Beweise der Thesen angefochten. Aber man kann weitergehen. Denn die Schwäche fällt nicht selten auch in den Beweis der Antithesis.

Wir halten uns für den Nachweis an die erste Antinomie, welche Kant als indirecten Beweis der transscendentalen Aesthetik bezeichnet hat. Streng genommen gehört sie von allen allein in unser Thema.

Die Thesis lautet (Kritik der reinen Vernunft S. 454 ff.): Die Welt hat einen Anfang in der Zeit und die Welt hat dem Raume nach Grenzen. Die Antithesis: Die Welt hat keinen Anfang in der Zeit und die Welt hat dem Raume nach keine Grenzen. Wenn die Vernunft, wie Kant darthun will, den Satz und den Gegensatz als nothwendig beweist, so widerstreitet sie sich selbst und sie hebt den Widerstreit nur dadurch, dass sie, der transscendentalen Idealität von Raum und Zeit eingedenk, den Fehler erkennt, den sie sich zu Schulden kommen liess, indem sie die Idee der absoluten Totalität auf Erscheinungen anwandte, als wären sie Dinge an sich.

Für die Prüfung dieses dialektischen Kunstwerks theilen wir sowol die Thesis als die Antithesis in ihre Glieder und stellen die entgegengesetzten einander gegenüber.

Die Welt hat einen Anfang in der Zeit, behauptet die Thesis. Denn wenn wir das Gegentheil annehmen, so wäre bis zu jedem gegebenen Zeitpunkte eine Ewigkeit abgelaufen, und mithin eine unendliche Reihe auf einander folgender Zustände in der Welt verflossen. Eine unendliche Reihe indessen, welche vollendet wäre, ist

ein Widerspruch. Also ist ein Anfang der Welt eine nothwendige Bedingung ihres Daseins.

Der Fehler dieses Schlusses liegt im Untersatz. Wer behauptet, dass die Welt keinen Anfang in der Zeit habe, behauptet, dass die Bedingungen des Zustandes, den wir erkennen, rückwärts Bedingungen haben ohne Anfang. Dass mit dem Punkt der Gegenwart die unendliche Reihe vollendet wäre, behauptet er nicht; denn wahrscheinlich lässt er auch vorwärts den Verlauf nicht enden. Es ist dadurch, dass es in der unendlichen Linie einen Punkt giebt, auf welchem der Betrachtende steht, die unendliche Linie nicht vollendet. Der unendliche Blick, der sich in der anfangslos gedachten Welt rückwärts öffnet, ist von Kant in ein Unendliches überhaupt verwandelt und nun der Standpunkt des rückwärts gekehrten Zuschauers als eine Grenze des Unendlichen genommen, um einen Widerspruch da hervorzuziehen, wo keiner ist. Mit der erkannten Subreption löst sich der Beweis.

Die Antithesis behauptet: die Welt hat keinen Anfang in der Zeit. Denn wenn man das Gegentheil, einen Anfang der Welt, annimmt, so muss eine Zeit vorhergegangen sein, darin die Zeit nicht war d. i. eine leere Zeit. Aber in einer leeren Zeit kann kein Ding entstehen, weil kein Theil einer solchen Zeit vor einem andern irgend eine unterscheidende Bedingung des Daseins an sich hat.

Es giebt eine Ansicht, z. B. die des Plato, nach welcher die Zeit zur entstandenen Welt gehört und vor dieser nicht da ist. Auf diese passt der Beweis nicht. Aber gesetzt, man rechnet die leere Zeit nicht zur Welt und als etwas vor der Welt, so ist die Zeit, an und für sich genommen, in der Welt so unterschiedslos, wie vor der Welt. Die Unterschiede stammen aus der Erfüllung der Zeit, aber nicht aus der Zeit als solcher. Es

geht nicht an, von der Zeit unterscheidende Bedingungen des Daseins zu fordern. Da die Zeit als solche, abgesehen von ihrem Inhalt, unterschiedslos verfliesst, so kommt das der leeren Zeit entnommene Argument nicht zu Stande.

Hiernach ist weder die Thesis noch die Antithesis bewiesen; und die Antinomie ist nicht da. Wäre auch nur eine von beiden nicht bewiesen, so fehlte sie schon.

Das zweite Glied der Antinomie betrifft den Raum.

Die Welt hat dem Raume nach Grenzen, behauptet die Thesis. Denn wenn man das Gegentheil annimmt, so wäre die Welt ein gegebenes unendliches Ganzes, dessen Totalität nur durch die vollendete Synthesis der Theile oder durch wiederholte Hinzusetzung der Einheit zu sich selbst denkbar ist. Eine successive Synthesis der Theile einer unendlichen Welt, die vollendet wäre, ist unmöglich; denn eine unendliche Zeit müsste in der Durchzählung aller coexistirenden Dinge als abgelaufen angesehen werden.

Ein Beweis, der die unmögliche Durchzählung aufnimmt, hält sich nur in der subjectiven Auffassung der Welt; wo diese unmöglich ist, kann immerhin die Sache möglich sein. Ueberdies führt die Voraussetzung, dass die unendliche Welt ein u n e n d l i c h e s g e g e b e n e s Ganze wäre, schon stillschweigend die Quelle eines Widerspruchs ein, da wir dem Unendlichen gegenüber das gegebene Ganze als begrenzt und endlich vorstellen müssen.

Die Antithesis sagt: die Welt hat keine Grenzen im Raum. Denn wenn man das Gegentheil annimmt, dass die Welt dem Raume nach endlich und begrenzt ist, so müsste sie sich in einem leeren Raum befinden, der nicht begrenzt ist; und das Verhältniss der Welt, des absoluten Ganzen, ausser welchem kein Gegenstand

der Anschauung angetroffen wird, zum leeren Raum, wäre das Verhältniss der Welt zu keinem Gegenstande.

Wer den Raum für einen Gegenstand der Erfahrung hält, rechnet ihn zu der entstandenen Welt als einen Theil derselben und für diesen hat der Beweis keine Kraft. Wenn man aber den Raum nicht für eine Sache nimmt, so lässt sich die Welt zu ihm in kein Verhältniss setzen und das Ungereimte fällt weg.

Nach diesen Gegenbemerkungen besteht auch die Antinomie nicht, welche sich auf die im Raum begrenzte oder unbegrenzte Welt bezieht.

Würde indessen zugegeben, dass die Antinomien durch Beweise ohne Einrede zu Stande gekommen wären, woran jedoch viel fehlt: so ergiebt sich bei näherer Betrachtung, dass sie zwar von dem Verhältniss der Welt zu Raum und Zeit handeln, aber die Verwickelung, die den Widerspruch bildet, durch andere Begriffe als durch die Anschauungen von Raum und Zeit, vor sich geht. Wer sich darauf die obigen Beweise ansieht, nimmt dies leicht wahr. In die Zeitreihe spielt der Begriff der Causalität hinein, in das Verhältniss der leeren Zeit zur Erfüllung Causalität und Realität, in die Unmöglichkeit eines unendlichen Ganzen, das endlich wäre, die vorausgesetzte Totalität. Die Dialektik der Beweise geht von diesen Begriffen aus. Da nun die Auflösung eines Widerspruchs da geschehen muss, wo die Verwickelung entsteht, so müsste Kant in diesen Begriffen die Lösung suchen, aber nicht in der Lehre von Raum und Zeit.

Der Beweis, sagt Kant, würde in diesem Dilemma bestehen. Wenn die Welt ein an sich existirendes Ganzes ist, so ist sie entweder endlich oder unendlich. Nun ist das Erstere sowol als das Zweite falsch. Also ist es auch falsch, dass die Welt (der Inbegriff aller Erscheinungen) ein an sich existirendes Ganze sei; woraus

denn folgt, dass Erscheinungen überhaupt ausser unsern Vorstellungen nichts sind.

Folgt das wirklich? Denn wenn auch die Erscheinungen, welche nur in unsern Vorstellungen etwas sind, festgehalten werden, so bleiben die Beweise dieselben; denn gerade für die Erscheinungen, in welche sich dann die Welt der Dinge verwandelt, gilt die Causalität und die Zeitreihe; und auch für die Erscheinungen wird man fragen, ob sie einen Anfang haben oder in der Zeit unendlich sind, ob sie dem Raume nach begrenzt oder unbegrenzt sind. In diesen Fragen wird genau derselbe Widerstreit durch dieselben Begriffe entstehen und die Antinomien sind nicht gelöst. Der Widerstreit haftet nicht daran, dass die Welt als ein an sich existirendes Ganze genommen wird, sondern er bleibt, wenn auch statt des an sich Existirenden, statt des Dinges an sich, die nur vorgestellten Erscheinungen (in ihrer transscendentalen Idealität) gedacht werden. Also z. B. die Erscheinungen haben einen Anfang in der Zeit; denn sonst wäre bis zu jedem Zeitpunkt eine Ewigkeit abgelaufen u. s. w.. Vielleicht wendet man ein: Erscheinungen habe es nur so lange gegeben, als es ein vorstellendes Subject gab, wie es auch kein Spiegelbild gebe, ehe ein Auge in den Spiegel hineinsehe. Es verwandele sich daher die Frage, ob die Welt in der Zeit einen Anfang habe, in die Frage über den Anfang der Menschheit, denn wir können nur, wie Kant sagt (S. 42) aus dem Standpunkt eines Menschen vom Raum, von ausgedehnten Wesen u. s. w. reden. Die ganze Frage sei dadurch aus dem Metaphysischen in das Bereich der Empirie gebracht. Dieser Ausweg hilft nichts. Denn an sich ist die Frage nicht widersinnig, ob die Menschheit einen Anfang habe oder in der Zeit unendlich sei. Aber zur Erscheinung gehört ausser dem Menschen (der „Vorstellungsfähigkeit des Subjects," das afficirt wird) das Dasein des Objects

(vgl. z. B. Kritik der reinen Vernunft S. 72), das Ding an sich, von dem nach Kant für die Sinnlichkeit der Anstoss ausgeht, wenn es auch an sich nicht erkannt werden kann und ein x bleibt. Wie im menschenleeren Zimmer, in welchem ein Spiegel hängt, immer die Bedingungen zum Spiegelbilde vorhanden sind, ohne dass es selbst da ist: so würde auch in der menschenleeren Welt diese Bedingung für die Erscheinungen bleiben, und die Frage geht dann auf diese. Wenn also überhaupt die Antinomie richtig wäre, so würde sie bestehen, einerlei, ob die Welt als ein an sich existirendes Ganze genommen würde, oder nur die vorgestellten Erscheinungen der Gegenstand wären. Das Denken, das sich correct, wie Kant es fordert, mit den Erscheinungen begnügte, würde an die Erscheinungen dieselbe Frage thun und wäre den Widerspruch nicht los.

Was die Sache betrifft, so sei hier beiläufig bemerkt, dass sich uns immer das, was wir als den Grund des Nothwendigen erkennen, als das Ewige darstellen muss. Daher erscheint bei Kant in dem Beweise der Antithesis der Raum und die Zeit und die Causalität als das, was immer war. Wir können sie nicht wegdenken. In demselben Sinne erscheint die Bewegung, welche Causalität ist und den Raum und die Zeit in sich trägt, als das Anfangslose und die mathematischen Wahrheiten sind die *veritates aeternae;* und wem es gewiss wird, dass die Bewegungen um des Zweckes willen da sind und dass mithin der richtende Zweck so ewig ist, als die Bewegung, die aus ihm fliesst: der kann den Gedanken nimmer aus der Welt wegdenken und die Vernunft Gottes ist ihm das Ewige.

In dem Vorangehenden sind folgende Sätze begründet: erstens, die behandelten Antinomien sind keine Antinomien, zweitens, wenn sie es wären, so wären sie

nicht dadurch gelöst, dass Raum und Zeit nur subjectiver Natur sind.

Hieraus folgt, dass in den Antinomien kein indirecter Beweis der transscendentalen Aesthetik vorhanden ist, also auch kein Beweis der Unmöglichkeit, dass Raum und Zeit subjectiv und objectiv zugleich sein können. Wir gewinnen aus ihnen nichts Neues, das den Schluss Kants ergänzte, den einzigen, der wirklich da ist: Raum und Zeit haben einen Ursprung a priori; also sind sie subjectiv, nur subjectiv.

So bleibt denn die Lücke in Kants Beweise, welche die logischen Untersuchungen bezeichneten.

Um im Verständniss Kants nichts zu versäumen, erwähnen wir noch einer Stelle aus der zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft (S. 166 ff.), welche zwar zur transscendentalen Aesthetik nicht gehört, aber bei der transscendentalen Deduction der reinen Verstandesbegriffe etwas jener dritten Möglichkeit Analoges erörtert.

„Diese Erkenntniss,“ sagt Kant, „die blos auf Gegenstände der Erfahrung eingeschränkt ist, ist darum nicht alle von der Erfahrung entlehnt, sondern, was sowol die reinen Anschauungen, als die reinen Verstandesbegriffe betrifft, so sind sie Elemente der Erkenntniss, die in uns a priori angetroffen werden. Nun sind nur zwei Wege, auf welchen eine nothwendige Uebereinstimmung der Erfahrung mit den Begriffen von ihren Gegenständen gedacht werden kann: entweder die Erfahrung macht diese Begriffe, oder diese Begriffe machen die Erfahrung möglich. Das Erstere findet nicht in Ansehung der Kategorien (auch nicht der reinen sinnlichen Anschauung) Statt; denn sie sind Begriffe a priori, mithin unabhängig von der Erfahrung (die Behauptung eines empirischen Ursprungs wäre eine Art von *generatio aequivoca*). Folglich bleibt nur das Zweite übrig (gleichsam ein System

der Epigenesis der reinen Vernunft): dass nämlich die Kategorien von Seiten des Verstandes die Gründe der Möglichkeit aller Erfahrung überhaupt enthalten."

„Wollte jemand zwischen den zwei genannten einzigen Wegen noch einen Mittelweg vorschlagen, nämlich, dass sie weder selbstgedachte erste Principien a priori unserer Erkenntniss, noch auch aus der Erfahrung geschöpft, sondern subjective, uns mit unserer Existenz zugleich eingepflanzte Anlagen zum Denken wären, die von unserm Urheber so eingerichtet worden, dass ihr Gebrauch mit den Gesetzen der Natur, an welchen die Erfahrung fortläuft, genau stimmte, (eine Art von Praeformationssystem der reinen Vernunft), so würde (ausserdem dass bei einer solchen Hypothese kein Ende abzusehen ist, wie weit man die Voraussetzung vorbestimmter Anlagen zu künftigen Urtheilen treiben möchte) das wider gedachten Mittelweg entscheidend sein: dass in solchem Falle den Kategorien die Nothwendigkeit mangeln würde, die ihrem Begriffe wesentlich angehört. Denn z. B. der Begriff der Ursache, welcher die Nothwendigkeit eines Erfolges unter einer vorausgesetzten Bedingung aussagt, würde falsch sein, wenn er nur auf einer beliebigen uns eingepflanzten subjectiven Nothwendigkeit, gewisse empirische Vorstellungen nach einer solchen Regel des Verhältnisses zu verbinden, beruhete. Ich würde nicht sagen können: die Wirkung ist mit der Ursache im Objecte (d. i. nothwendig) verbunden, sondern ich bin nur so eingerichtet, dass ich diese Vorstellung nicht anders als so verknüpft denken kann; welches gerade das ist, was der Skeptiker am meisten wünscht; denn alsdenn ist alle unsere Einsicht durch vermeinte objective Gültigkeit unserer Urtheile nichts als lauter Schein, und es würde auch an Leuten nicht fehlen, die diese subjective Nothwendigkeit (die gefühlt werden

muss) von sich nicht gestehen würden; zum wenigsten könnte man mit niemanden über dasjenige hadern, was blos auf der Art beruht, wie sein Subject organisirt ist."

In dieser Stelle ist von einem Mittelweg die Rede; aber der Mittelweg ist der gesuchte Weg nicht. Dies Praeformationssystem der reinen Vernunft, welches Kant verwirft, weil es nur eine beliebige subjective Nothwendigkeit gäbe und lediglich auf der Art beruhte, wie das Subject organisirt ist, erinnert an den Gedanken einer praestabilirten Harmonie, inwiefern es auf die Einrichtung des Urhebers zurückgeführt wird, und hat nichts mit der Ansicht der logischen Untersuchungen gemein, welche der Vorstellung des Raumes und der Zeit einen Ursprung in einer That des Geistes, der constructiven Bewegung, und vermöge der correspondirenden äusseren Bewegung eine Geltung für die Dinge zuschreiben, so dass sie gerade das sind, was Kant in dem Praeformationssystem vermisst „selbstgedachte erste Principien a priori unserer Erkenntniss" — das Wort selbstgedacht in weiterm Sinne genommen. Im Uebrigen enthält diese Stelle einen augenscheinlichen Beleg für die Behauptung der logischen Untersuchungen, dass Kant in der Frage über die transscendentale Idealität des Raumes und der Zeit die dritte Möglichkeit, die Vereinigung und Uebereinstimmung des Subjectiven und Objectiven, unbeachtet bei Seite liess. Als Kant das a priori seiner Kategorien in Uebereinstimmung mit den apriorischen Anschauungen des Raumes und der Zeit entdeckte, zog er kühn die Folgerung: der Verstand schöpft seine Gesetze nicht aus der Natur, sondern schreibt sie dieser vor (Prolegomena § 37). In demselben Sinne sagt er in obiger Stelle: „Nun sind nur zwei Wege, auf welchen eine nothwendige Uebereinstimmung der Erfahrung mit den Begriffen von ihren Gegenständen gedacht werden kann: entweder die Erfahrung macht diese Begriffe oder diese Begriffe

machen die Erfahrung möglich," und Kant entscheidet sich für das Zweite, dass die apriorischen Kategorien von Seiten des Verstandes die Gründe der Möglichkeit aller Erfahrung überhaupt enthalten. Hätte Kant jene dritte Möglichkeit nicht übersehen, so hätte er noch ein drittes Glied hinzufügen müssen: entweder die Erfahrung macht diese Begriffe oder die Begriffe machen die Erfahrung möglich oder die Erfahrung und diese Begriffe sind durch einen gemeinsamen Ursprung bedingt. Diese dritte Möglichkeit erfüllt sich in der Bewegung, welche, im Geiste constructiv, den Begriffen, und, von den Dingen geübt, der Erfahrung zum Grunde liegt, dergestalt, dass die bewusste Bewegung des Denkens die blinde der Natur dem Erkennen aufschliesst, indem sie sie nachbildet.

So bestätigt sich nach allen Seiten durch Kant selbst, was die logischen Untersuchungen über seine transscendentale Aesthetik behaupteten.

Wir wären somit am Ziel, wenn es nicht Pflicht oder gerathen wäre, unsere Auffassung noch an der entgegenstehenden zu prüfen.

Zunächst möge der Leser aus der bisherigen Untersuchung ermessen, ob nicht einiger Grund vorhanden war, in Kants Beweisen den Beweis der ausschliessenden Subjectivität zu vermissen. Indessen schreibt Kuno Fischer (Logik 2te Aufl. S. 175 vgl. S. 180) „Den Beweis wollen die logischen Untersuchungen vermissen, unbegreiflich mit welchem Rechte." „In der That ist er geführt. Denn es wurde bewiesen, dass Raum und Zeit 1) nicht abgeleitete Vorstellungen seien, sondern ursprüngliche, 2) dass diese ursprüngliche Vorstellungen nicht Begriffe seien, sondern Anschauungen, 3) dass diese ursprüngliche Anschauungen blosse Anschauungen, dass der Raum kein Ding an sich sei d. h. nichts unabhängig von der Anschauung. Denn gesetzt,

er sei unabhängig von der Anschauung etwas an sich, so könnte dieser Raum uns nur durch Erfahrung gegeben, so müsste er ein Erfahrungsobject und die mathematischen Einsichten Erfahrungsurtheile sein, die als solche weder allgemein noch nothwendig sein könnten. Wäre der Raum etwas Reales an sich, so würde daraus die Unmöglichkeit der Mathematik folgen."

Einen Beweis, wie den hier gebotenen, vermissten wirklich die logischen Untersuchungen nicht.

Auf die hergezählten Punkte 1 und 2 kommt es nicht an, da über sie kein Streit ist. Für den dritten Punkt und dessen Ausführung fehlt das Citat und der Leser möge die Stelle suchen, die genau entspräche. Schwerlich wird er sie finden; wenigstens nimmer den Schluss: „so würde daraus die Unmöglichkeit der Mathematik folgen." Denn Kant kann nur meinen: so bliebe die (innere) Möglichkeit der reinen Mathematik unerklärt, was einen ganz andern Sinn hat und eine behutsamere Behauptung ist, als der weit ausgreifende Satz: „so würde daraus die Unmöglichkeit der Mathematik folgen." Also der Mathematik überhaupt? aller Mathematik? auch einer empirischen? welche doch schon Plato im Philebus (p. 56) von der reinen zu unterscheiden gelehrt hat. Kant sagt nur (Kritik der reinen Vernunft S. 41) „Unsere Erklärung macht allein die Möglichkeit der Geometrie als einer synthetischen Erkenntniss a priori begreiflich." Mehr sagt er nicht; mehr kann er auch mit dem minder genauen Ausdruck in den Prolegomenen § 11 nicht wollen. Die tausend und aber tausend Thatsachen, deren Möglichkeit noch nicht begreiflich geworden, sind darum nicht unmöglich; eine solche Thatsache, die Thatsache einer „grossen und bewährten Erkenntniss," ist für Kant die reine Mathematik, und darum bezeichnet er es als der transscendentalen Hauptfrage ersten Theil, wie ist reine Mathematik möglich? Aber Kant behauptete sicher

nicht, dass aus Theorien, welche auf die Frage anders antworten oder sie unbeantwortet lassen, die Unmöglichkeit der Mathematik d. h. die Behauptung folge, dass sich die (reine) Mathematik an einem inneren Widerspruch selbst vernichte.

Wir fragen nun weiter, ob der von Kuno Fischer angegebene Beweis das ersetzt, was die logischen Untersuchungen vermissten. Kuno Fischer behauptet es. „Diesen Beweis wollen die logischen Untersuchungen vermissen. In der That ist er geführt."

Der Beweis ist kein directer; denn er beginnt mit: „gesetzt dass" u. s. w. und Kants oben besprochene eigene Darlegung „Schlüsse aus obigen Begriffen" überschrieben, ist schon darum vorzüglicher.

Die logischen Untersuchungen weisen nach: so weit als die constructive Bewegung des Geistes und so weit die materielle Bewegung der Dinge reicht, so weit reiche auch die Anerkennung von Raum und Zeit, von Figur und Zahl und ihre Geltung sei daher eine Geltung für das Denken und für die Dinge, subjectiv und objectiv; die Mathematik und zwar die reine wie die angewandte werde dadurch in ihrem Ursprung begriffen. In diesem Zusammenhang thaten sie einen Blick auf Kant und vermissten bei ihm die Erwägung, ob nicht Raum und Zeit subjectiv und objectiv zugleich sein können, sie vermissten den Nachweis, dass Raum und Zeit nur subjective Formen seien; sie vermissten in dem bei Kant als stillschweigende Voraussetzung zum Grunde liegenden Satze: eine Erkenntniss sei entweder subjectiv oder objectiv, die dritte Möglichkeit: oder subjectiv und objectiv zugleich, und behaupteten sie. Hat nun Kuno Fischers Beweis etwas gethan, um diese Lücken zu füllen oder als nicht vorhanden darzuthun? Die ursprünglichen Anschauungen von Raum und Zeit, sagt er, sind blosse Anschauungen und der Raum ist nichts unabhängig von der

Anschauung; denn sonst könnte uns der Raum nur durch Erfahrung gegeben sein und die mathematischen Einsichten wären Erfahrungsurtheile, die als solche weder allgemein noch nothwendig sein könnten. Es ist klar, dass dieser Beweis die vermisste dritte Möglichkeit mit keinem Worte berührt und indem er sie decken will, gar nicht trifft. Denn wenn Raum und Zeit sowol subjective als objective Geltung haben, so ist es unrichtig, dass der Raum, um objectiv sein zu können, nur ein Erfahrungsobject sein würde und die mathematischen Einsichten nur Erfahrungsurtheile. Die logischen Untersuchungen nehmen diesen dritten Standpunkt ein. Sie suchen in der constructiven Bewegung eine apriorische Quelle, aus welcher dem Geiste Raum und Zeit herfliessen. Wenn diese darnach nun sowol subjective als objective Formen sind, so wird die reine Mathematik nicht unmöglich, sondern gerade begreiflich und zwar zusammt der angewandten, welche man als einen Gegenbeweis gegen die ausschliessende Subjectivität von Raum und Zeit betrachten kann; denn was Kant in den Prolegomenen (§ 13 Anm. 1) über die Anwendung der reinen Mathematik im Sinne seiner Theorie gesagt hat, kann nicht genügen. So fällt der Beweis, der die Lücke füllen wollte, durch die Lücke durch.

Nebenbei erhellt aus diesem versuchten, aber misslungenen Ersatz, dass die dritte Möglichkeit, welche dem Raum und der Zeit einen apriorischen Ursprung in der Vorstellung, aber zugleich eine Geltung in den Dingen zuspricht, nicht dadurch widerlegt ist, dass man die zweite Möglichkeit, den Raum und die Zeit als ausschliessendes Erfahrungsobject, aufhebt. Der Streitpunkt würde sonst verschoben und die Sache verfehlt.

Indessen Kuno Fischer fragt (S. 175): „Die Möglichkeit, dass der Raum auch objectiv sei d. h. eine von der Anschauung unabhängige Realität haben könne, sollte

Kant übersehen haben? In seiner letzten vorkritischen Schrift vom ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume hat er den Raum als ursprüngliche Anschauung und zugleich als ursprüngliche Realität behauptet. Diese Vorstellungsweise also war dem Geiste Kants keineswegs fremd, und sie liegt überhaupt nahe genug um ihr bald zu begegnen.“ Von der vorkritischen Zeit Kants ist in der Stelle der logischen Untersuchungen, welche eine Partie aus der Kritik der reinen Vernunft behandelt, nicht die Rede; und die alte griechische Logik, die vor einem solchen Uebergleiten der Streitfrage auf ein fremdes Gebiet warnte, nannte diese dialektische Wendung, die bald als Versehen bald als Kunstgriff auftritt, eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*, Kant nennt sie einen Absprung. Kuno Fischer hat in seiner Geschichte der neuern Philosophie (Immanuel Kant. 1860. I. S. 244 ff.) den Aufsatz: von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raum als eine Schrift bezeichnet, mit welcher Kant die Schwelle der kritischen Philosophie berühre. Von Einer Seite ist dies anzuerkennen und das Abfassungsjahr 1768 spricht für diesen Uebergang. Aber Kuno Fischer rückt sie offenbar zu nahe an die kritische Ansicht. Denn die Schrift braucht den Ausdruck nicht, dass der Raum eine „ursprüngliche Anschauung“ sei oder dass deren Erkenntniss in der Anschauung bestehe, was (I. S. 246) in gesperrter Schrift hervorgehoben wird; sie sagt vielmehr (Ausg. von Rosenkranz V. S. 301): „der absolute Raum sei kein Gegenstand einer äusssern Empfindung, sondern ein Grundbegriff, der alle dieselbe zuerst möglich mache;“ sie enthält gar nicht, wie die Vergleichung dem Leser zu seiner Ueberraschung zeigen wird, die Schlüsse und Betrachtungen, welche Kuno Fischer (I. S. 244. 245) einführt, um von der Vorstellung des Raumes als eines Begriffs zur Vorstellung desselben als einer Anschauung überzuleiten, aber nur in Kant hin-

eingedacht hat. Ueberdies hat der Aufsatz die der subjectivirenden entgegengesetzte Absicht zu zeigen, dass der absolute Raum unabhängig von dem Dasein aller Materie und selbst als der erste Grund der Möglichkeit ihrer Zusammensetzung eine eigene Realität habe. So wenig passt die Verweisung auf diese vorkritische Schrift.

Beiläufig mag es erlaubt sein, einen Irrthum zu berichtigen, welcher den Thatbestand in den logischen Untersuchungen angeht. Kuno Fischer stellt den Gedanken der logischen Untersuchungen mit den Worten dar (Logik und Metaphysik S. 174): „Kant habe bewiesen, dass Raum und Zeit subjective Anschauungen seien; er habe nicht bewiesen, dass sie nicht auch objective Realität haben können. Er habe kaum an die Möglichkeit gedacht, dass sie beides zugleich seien. Er habe diese Möglichkeit in seiner Beweisführung schlechthin übersehen. Zu diesem Irrthum der transscendentalen Aesthetik habe Descartes den ersten Grund gelegt, als er in seiner Metaphysik den Raum nicht als Product sondern als ursprüngliche Bedingung der Bewegung genommen wissen wollte.“ Der Leser wird über diesen historischen Widersinn stutzen. Aber die logischen Untersuchungen haben daran keine Schuld; es fällt ihnen nicht zur Last, dass in dem Berichte zwei heterogene Stellen derselben zusammenflossen, die Stelle I. S. 163 mit einer Stelle, die 150 Seiten später von etwas ganz Anderm redet, I. S. 318. In der einen ist von einer Lücke in Kants Beweis des nur Subjectiven die Rede, in der andern von dem Verhältniss, wie die Bewegung zu Raum und Zeit zu denken sei, wobei die Frage vom Subjectiven oder Objectiven ausser Spiel bleibt. „Aber in der Lehre vom Raum“ wird rügend zu dem Bericht hinzugesetzt, „bilden Descartes und Kant die vollkommensten Gegensätze. Der Raum ist bei dem einen, was er bei dem andern gar nicht ist: bei Descartes nur objectiv

(materiell) bei Kant nur subjectiv (Anschauung).“ Diese allbekannte Bemerkung, womit die logischen Untersuchungen gewarnt werden, trifft hiernach weder die eine noch die andere Stelle derselben, sondern fällt auf das falsche Amalgam beider zurück.

Die in Kant angestellten Untersuchungen haben die Lücken bestätigt, welche in dem Beweise der transscendentalen Aesthetik bezeichnet war. Was Kuno Fischer, um die Lücke zu decken, in der Logik Eigenes gab, leistete nicht, was es leisten sollte. Um zur Erledigung der streitigen Frage nichts zu versäumen, scheint es noch nöthig, Kuno Fischers ausführliche Darstellung der transscendentalen Aesthetik (Immanuel Kant I. S. 219—318) zu Rathe zu ziehn, und wir gehen im Folgenden in ihre Auffassung ein.

Es ist für sie charakteristisch, dass sie durchweg Kants Habilitationsschrift *de mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, elf Jahre vor Kants Herausgabe der Kritik der reinen Vernunft geschrieben, aber die ersten Anlagen der kritischen Philosophie enthaltend, in die Darstellung und Begründung der transscendentalen Aesthetik hineinzieht. „Verglichen mit der Kritik der reinen Vernunft,“ sagt Kuno Fischer, „so besteht eine völlige Uebereinstimmung zwischen dem Theile der Inauguralschrift von den formgebenden Principien der sinnlichen Welt und der transscendentalen Aesthetik.“ Aber diese Voraussetzung trügt und eine solche Vermengung hat ihre Gefahren.

In der Kritik der reinen Vernunft geht Kant (2te Auflage S. 29) davon aus, dass es zwei Stämme der menschlichen Erkenntniss gebe, die vielleicht aus einer gemeinschaftlichen aber uns unbekannten Wurzel entspringen, nämlich Sinnlichkeit und Verstand. Raum und Zeit gehören jenem Stamme an, da sie angeschauet, die Kategorien diesem, da sie nur gedacht werden Kant

hält in der Entwicklung beide Stämme dergestalt scharf und unnahbar aus einander, dass er erst den künstlichen Schematismus der reinen Verstandesbegriffe erfinden muss, um die Kategorien auf das Gebiet der Wahrnehmungen anwendbar zu machen. In der transscendentalen Aesthetik enthält sich Kant streng, von Denkgesetzen, mit welchen der Verstand, der zweite Stamm der menschlichen Erkenntniss, beschäftigt ist, irgend etwas einzumischen. Kuno Fischer rückt indessen (S. 302) unter die transscendentale Aesthetik, welche in der Ueberschrift steht, einen Abschnitt ein: die Zeit und die Denkgesetze. Darin heisst es S. 303: „Auch die Denkgesetze, der berühmte Satz vom Widerspruch und vom Grunde, bedürfen, um begriffen (?) zu werden, der Anschauung. Sie sind nichtssagend (?) ohne die Anschauung der Zeit. Kant hat diese wichtige Bemerkung schon in seiner Inauguralschrift sehr scharfsinnig gemacht. Wenn der Satz vom Widerspruch blos sagt: dass einem Dinge nicht zwei entgegengesetzte Praedicate, wie A und nicht A, zukommen können, so ist er selbst im Sinne der formalen Logik falsch. Er sagt, dass sie ihm nicht zugleich zukommen können. Also die Zeitbestimmung ist die Bedingung, unter der allein das Denkgesetz gilt. Und der Satz vom Grunde, wornach jede Veränderung ihre Ursache hat, diese Verknüpfung zweier Begebenheiten, kann nur begriffen werden als eine nothwendige Zeitfolge. Also ist es wiederum die Zeitbestimmung, welche das Denkgesetz erklärt.“ Zu dieser Darstellung kantischer Gedanken wird angeführt, *de mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, § 15 *coroll.*, wo nur steht, dass die Zeit die Anwendung der Denkgesetze begünstige, was doch etwas ganz anderes ist, als dass die Zeitbestimmung das Denkgesetz erkläre d. h. (nach Kant) das Princip sei, von dem es sich deutlich und bestimmt ableite. Dagegen thut die ganze

transscendentale Logik Einsage. Ueberdies hat Kant in der Kritik der reinen Vernunft ausdrücklich die von Kuno Fischer für das Princip des Widerspruchs zum Grunde gelegte Formel, welche in der Habilitationsschrift noch vorkommt, ausgelöscht und als unrichtig bezeichnet (S. 191 ff.). Von jenem „zugleich" in der Formel, dem A könne nicht zugleich nicht A zukommen, sagt Kant mit dürren Worten: „Der Satz des Widerspruchs als ein blos logischer Grundsatz muss seine Ansprüche gar nicht auf die Zeitverhältnisse einschränken; daher ist eine solche Formel der Absicht desselben ganz zuwider." Die transscendentale Aesthetik ist als solche ein Glied derselben Kritik der reinen Vernunft, welche diese Verwahrung enthält; und eine echte Darstellung leidet daher einen solchen Rückfall nicht; aber selbst die Habilitationsschrift berechtigt nimmer zu dem Satz, die Zeitbestimmung erkläre das Denkgesetz, oder die Zeit sei der vorausgesetzte Commentar der Denkgesetze (S. 310).

Ferner dürfte die Anlage in Kuno Fischers Darstellung dem Gedanken Kants nicht gemäss sein. Sie geht von Raum und Zeit als Bedingungen der reinen Mathematik aus und sie stellt die erste Frage (S. 293) so: was müssen Raum und Zeit sein, wenn doch feststeht, dass alle Erkenntnisse der reinen Mathematik synthetische Urtheile a priori sind? Sie geht also von der reinen Mathematik als Factum aus und findet die erste Aufgabe der transscendentalen Sinneslehre darin, dies Factum zu begreifen. Erst von da kommt sie zu innern Gründen, warum Raum und Zeit Anschauungen a priori seien. In der Kritik der reinen Vernunft verfährt Kant gerade umgekehrt. Er will die Sinneslehre untersuchen und dabei geht ihn zunächst die reine Mathematik nichts an und daher setzt er die metaphysische Erörterung d. h. die deutliche Vorstellung dessen, was zu dem Begriffe gehört, voran, und erst dann lässt er die transscendentale folgen, in welcher er

die Anschauung von Raum und Zeit als ein Princip auffasst, woraus die Möglichkeit anderer synthetischer Erkenntnisse a priori eingesehen werden kann, und verlangt dabei ausdrücklich, dass dergleichen Erkenntnisse aus dem gegebenen Begriffe herfliessen. Das ist die nothwendige Abfolge der kantischen Untersuchung. Wenn die Prolegomena in der transscendentalen Aesthetik nur die Frage behandeln, wie ist reine Mathematik möglich, so thun sie das im Sinne der Uebersicht, welche sie bezwecken; und die Behauptung ist aus Kant selbst nicht begründet worden, dass seine Prolegomena, obwohl sie später geschrieben sind, als die Kritik, ihrer Methode nach früher seien als diese (I. S. 280). Wenn nun Kuno Fischer sagt: „Die transscendentale Aesthetik ist Kants glänzendste That. Sowol was ihr Resultat als den Weg zu dem Resultate betrifft, ist diese Untersuchung ein Muster wissenschaftlicher Genauigkeit und Methode“: so ist sie selbst abgesehn von der nachgewiesenen Lücke des Beweises ein solches Muster in der umgekehrten Ordnung des Weges und in der dargethanen Vermengung nicht mehr.

Wir gehen nun zu der Darstellung der Beweise und suchen die ihr eigenthümlichen Punkte auf, um zu sehen ob sie geeignet sein mögen, in Ansehung der behaupteten Lücke unsere Ansicht zu berichtigen.

Zwei Abschnitte kommen dabei in Betracht, zuerst der Abschnitt (S. 298 ff.) „Raum und Zeit als Einzelvorstellungen oder Anschauungen,“ zweitens der Abschnitt „Raum und Zeit als reine Anschauungen“ (S. 306 ff.).

Zur Einleitung heisst es S. 298: „Die Vorstellung des einzelnen Dinges ist Anschauung, die der Gattung ist Begriff“ und im Sinn dieser Unterscheidung wird dargethan, dass der Raum kein Gattungsbegriff sei. Diesen Ausdruck des Gattungsbegriffes, der in der Darstellung nach verschiedenen Seiten ausgesponnen wird, lesen wir bei Kant in seinen Argumenten nicht. Kant würde nie

anerkennen, was doch als kantisch gegeben wird: „Die Gattung will von den einzelnen Dingen abstrahirt, aus deren gemeinschaftlichen Merkmalen zusammengefasst, mit einem Worte begriffen sein.“ Denn Kant weiss sehr wohl, dass es Gattungsbegriffe giebt, die nicht abstrahirt, nicht aus den gemeinschaftlichen Merkmalen der Dinge zusammengesetzt sind, z. B. der Gattungsbegriff Parallelogramm, Kreis, die Zahl vier. Der Unterschied ist ja schon (1763) in der Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral erörtert und ist gerade die nächste Folge der transscendentalen Aesthetik. Kant hat nicht Begriff und Gattungsvorstellung gleich gesetzt. Vorsichtiger sagt er (Kritik der reinen Vernunft S. 377): der Begriff sei eine Erkenntniss, die sich mittelbar vermittelst eines Merkmals, was mehreren Dingen gemein sein könne, auf den Gegenstand bezieht.

Kuno Fischer, Kant darstellend, fährt nun fort: „Jeder Gattungsbegriff ist, verglichen mit dem einzelnen Dinge, eine Theilvorstellung desselben, ein Bruchtheil seiner Merkmale, ein Nenner, der immer kleiner ist als der Zähler. Caesar ist Mensch, er ist es seiner Gattung nach: das sagt der Nenner. Aber wie viel hat Caesar als d i e s e r Mensch, dieser einzige, unvergleichliche, der er war, mehr in sich, als jene Merkmale, die er mit dem letzten seiner Gattung gemein hat! Um wie viel ist d i e s e s Individuum mehr als blos der Ausdruck seiner Gattung! Dass er Caesar war, sagt der Zähler. Um wie viel ist hier der Zähler grösser als der Nenner!“ „Raum und Zeit wären Gattungsbegriffe, wenn sie Theilvorstellungen wären, Merkmale von Räumen und Zeiten.“ Bis ein Citat, das ich vermisse, mich eines Bessern belehrt, halte ich diese Stelle für unkantisch, denn sie ist unrichtig gedacht, indem sie alle Gattungsbegriffe zu Merkmalen und alle Merkmale eines Begriffs zu Gattungs-

begriffen macht, und sie spielt in Bildern und verwerthet Bilder zu Folgerungen, als wenn sie der eigentliche Begriff wären, was schwerlich Kants Art ist. Kant, der in der Logik (III. S. 228 nach der Ausgabe von Rosenkranz) ausführlich von den Merkmalen handelt und sie als Theilvorstellungen bezeichnet, sofern sie als Erkenntnissgrund der ganzen Vorstellung betrachtet werden, bezeichnet sie dort nicht, vielleicht nirgends schlechthin als Gattungsbegriffe. Viele Merkmale sind Thätigkeitsbegriffe und lassen sich daher meistens nur künstlich zu Gattungen machen, wenn anders die Gattungen im eigentlichen Sinne genommen werden. Es ist nicht kantisch — ich kenne keine Stelle der Art und vermisse das Citat — gesetzt auch dass der Gattungsbegriff an die Stelle des Merkmals treten könnte, jeden Gattungsbegriff, weil er als Merkmal Theilvorstellung ist, als einen Bruchtheil seiner Merkmale zu bezeichnen; denn der Begriff des Bruchtheils setzt eine g l e i c h e Theilung voraus, und ebenso ist es schwerlich kantisch, das Bild des Bruchtheils sogar fortzusetzen und den Gattungsbegriff als Theilvorstellung den Nenner zu heissen, der immer kleiner als der Zähler ist, da diese Betrachtung in eine dem Begriff unangemessene, wenn nicht unklare, quantitative Bestimmung führt, wie eine solche auch in der Stelle vorliegt, „Caesar ist Mensch, das sagt der Nenner — — — Dass er Caesar war, sagt der Zähler, Um w i e v i e l ist hier der Zähler grösser als der Nenner!“ Hier schlägt ausserdem das Verhältniss von Subject zu Praedicat (Caesar ist ein Mensch) in das Verhältniss von Zähler und Nenner um. Das kann nicht kantisch sein. Wenn der Vergleich aus Leibniz stammen sollte, der die Merkmale als Factoren vorstellte, und den Begriff als Product ihrer Wechselwirkung und insofern in den Charakteren seiner Universalsprache jedes Merkmal als Divisor (s. oben S. 22 ff., vgl. logische Untersuchungen

I. S. 21 f.): so würde doch auch Leibniz das abnorme Verhältniss, in welches diese Metapher in der obigen Stelle ausgewachsen ist, nicht anerkennen können.

Kuno Fischer fährt, Kant darstellend, weiter fort: „Raum und Zeit wären Gattungsbegriffe, wenn sie Theilvorstellungen wären, Merkmale von Räumen und Zeiten. Aber es ist umgekehrt: sie sind nicht Theilvorstellungen, sondern das Ganze. Hier ist der Nenner immer grösser als der Zähler. Der Raum enthält alle Räume, die Zeit enthält alle Zeiten in sich: sie sind nicht Theilvorstellungen, also nicht Gattungsbegriffe.“ In Kant habe ich dies Argument nicht gefunden und ich vermisse das Citat; ich halte es auch darum nicht für kantisch, weil es, formal geprüft, den Fehler einer *quaternio terminorum* enthält. Der Schluss, nackt ausgedrückt, lautet so: alle Merkmale sind Theile, aber der Raum ist das Ganze (kein Theil), also ist der Raum kein Merkmal, und, inwiefern nach der obigen Annahme jedes Merkmal Gattungsbegriff ist, der Raum kein Gattungsbegriff. In diesem Schluss spielt abgesehn von andern Schwierigkeiten in Theil und Ganzem eine Doppelheit des Begriffs, eine Homonymie; denn das Merkmal ist ein Theil eines Begriffs, also ein Theil, logisch genommen, in Gedanken aufgefasst; aber der Raum ist das Ganze, sinnlich genommen. Durch diesen Doppelsinn reisst das Band, das der Schluss im Mittelbegriff, dem Begriff Theil, zu knüpfen gedachte, entzwei.

„Raum und Zeit,“ so schliesst die Darstellung, „sind Anschauungen, weil sie Einzelvorstellungen sind, nicht Collectiv-, sondern Singularbegriffe.“ Singularbegriffe? Kant löst den Raum und die Zeit aus dem Verbande der Begriffe, indem er sie für Anschauungen erklärt, und Singularbegriff könnte wie ein Widerspruch in dem Merkmal erscheinen, denn Begriffe sind allgemein. In der angeführten Stelle der Schrift *de mundi sensibilis*

atque intelligibilis forma et principiis steht vielmehr der auserlesene Ausdruck *repraesentatio singularis*, woraus das der Anschauung Gegenwärtige hervorblickt.

Wir fragen nun, ob dieser Kant geliehene Beweis, der Raum und Zeit als Anschauungen daraus ableiten will, dass sie nicht Gattungsbegriffe sind, der Möglichkeit Eintrag thue, dass Raum und Zeit zugleich objective und subjective Bedeutung haben. Sollten die Gattungen, wie angenommen wurde, nur durch Abstraction in unserm Kopfe entstehen, so sind in Folge dieser Ausführung Raum und Zeit keine solche Gedankendinge. Dies könnte eher dahin weisen, dass Raum und Zeit objective Bedeutung haben. Indem diese Eine Weise des nur Subjectiven, der nur subjectiven Gattungsbegriffe ausgeschlossen wird, ist wenigstens nicht dargethan, dass von ihnen die andere Weise des nur Subjectiven, die nur subjective Anschauung gelte.

Diesen Beweis will der folgende Abschnitt (S. 306 ff.) überschrieben Raum und Zeit als reine Anschauungen geben. Von der transscendentalen Aesthetik in der Kritik der reinen Vernunft unterscheidet er sich dadurch, dass er nach Anleitung der Habilitationsschrift Kants einen indirecten Beweis ausführt. Wenn Raum und Zeit empirische Anschauungen wären, so müssten sie entweder etwas für sich bestehendes Substantielles sein oder nur Eigenschaften und Merkmale der einzelnen Objecte oder Relationen, in denen sich die Dinge zu einander verhalten. Nun sind sie keins von diesen dreien. Also keine empirische, vielmehr eine reine Anschauung. In der umschreibenden Begründung, die als kantisch auftritt, dürfte der Leser Kants mehrfach anstossen, z. B. bei der Stelle (S. 308): „Endlich wie kann uns überhaupt der Raum gegeben sein? Er müsste doch wol von aussen gegeben sein? Also müsste er ausser uns sein, also in einem andern Orte, in einem andern Raume als wir; und in der

That nichts Ungereimteres lässt sich sagen.“ Ich vermisse das Citat, wo Kant einen indirecten Beweis durch: „er müsste doch wol von aussen gegeben sein“ einführt, um die Möglichkeit, dass er von innen gegeben sei, bittweise auszuschliessen. Da wir ferner uns selbst im Raume wahrnehmen, z. B. mit dem Auge, mit der tastenden Hand, so ist der Schluss, „also müsste der Raum ausser uns sein, also in einem andern Orte, in einem andern Raum als wir,“ rein dialektisch und leer. Es lohnte sich zu wissen, wo dies in Kant steht. Die dritte Möglichkeit, von der wir handeln, ist durch diese Argumentation nicht getroffen; denn nach ihr sind Zeit und Raum weder Substanz noch Accidenz einer Substanz noch blosse Relation.

Es ist Kuno Fischers Weise, sich in den Philosophen, den er darstellt, so hineinzudenken, dass er ihn von dem Substrat seiner Bücher loslöst und aus dem eigenen mit dem Philosophen eins gewordenen Geist freier wiedergiebt. Dadurch gewinnen seine Darstellungen ein eigenthümliches Leben und eine Art künstlerischen Reizes. Der Leser glaubt den dunklen weitläuftigen Philosophen wie im erhellten Focus einer Linse erhellt und verjüngt zu erblicken; und er glaubt in den Fragen und Antworten, welche dieser Stil liebt, mit dem Philosophen zu denken.

Aber Kuno Fischers Darstellung ist keine eigentlich historische, keine durch und durch urkundliche. Wie es uns eben in der transscendentalen Aesthetik ergangen, dass das Kantische unkantisch erschien, so ist es mir an andern Stellen, z. B. in der Lehre vom Gewissen begegnet, wo ich ein gut Theil der dargestellten Gedanken für solche halten muss, welche in Kant hineingedacht, aber nicht aus ihm herausgelesen sind. Ich konnte sie in Kants Schriften nicht auffinden.

Kuno Fischers Darstellung ist auch keine eigentliche Paraphrase, wie z. B. des Themistius sorgfältige Paraphrase zum Aristoteles, sondern sie enthält eine Art selbstversuchter congenialer Variationen auf kantische Gedanken. Eine solche Gabe hat in der Litteratur ohne Frage ihren Werth, aber sie muss sich als das geben, was sie ist. Niemand verkennt die Energie eines begabten von den Philosophen erfassten Geistes, welche sich in dem Versuch mitbildender und nachbildender freier Gedanken kund giebt. Aber die historische Darstellung, die das erste Gesetz ist, darf ihre lebendigen Farben oder den Reiz des Neuen nicht auf Kosten des echten Bildes suchen. Daher ist zu wünschen, dass der Verfasser sich entschliesse, in einer künftigen Ausgabe durch typographische Zeichen die Variationen von dem Text, die eigenen Zwischengedanken und Umbildungen von Kants ursprünglicher Gestaltung zu unterscheiden. Was in diesem Vorschlag dem Aussehen des Kunstwerks schaden mag, wird der Wahrheit und dem nachdenkenden Leser zu Gute kommen.

Der Verfasser möge mir die Forderung der Citate, welche der Sicherheit zuverlässiger Wissenschaft dienen, auch um der Mühe willen zu Gute halten, die mir ihr Mangel machte. Denn ehe ich dem Geschichtschreiber Kants zu widersprechen und in seiner Darstellung Kants so wesentliche Gedanken als nicht kantisch zu bezeichnen wagen durfte, lag es mir ob, allen Fleiss anzukehren, in der eigenen Erinnerung alle Spuren aufzusuchen und in Kants Werken immer von Neuem nachzuschlagen und hin- und herzulesen — und doch konnte ich, da der Verfasser mir zu wissen nicht gegönnt hatte, welche Stelle Kants ihm vorgeschwebt habe, die letzte Gewissheit in dieser nachforschenden nachrechnenden Probe nicht erreichen. Nur die für einen solchen Zweck schätzbaren Wörterbücher der kritischen Philosophie, die sorgfältigen klaren Schriften Mellins gaben mir zuletzt eini-

ges Vertrauen, dass ich mich in meinem oft und viel gelesenen Kant wirklich nicht irrte. Kuno Fischer will kein Referat aus Quellenauszügen, das immer nur ein sehr lückenhaftes und dürftiges Bild gewähre (Vorrede zur Geschichte der neuern Philosophie 2te Ausg. I. Bd. S. VIII) und sieht eine solche Leistung anderer Geschichtschreiber der Philosophie nur als eine Vorarbeit statt der Arbeit an. Indessen seine Arbeit schafft und erheischt Nacharbeit. Jene alte Weise der Darstellung ist nicht zu verschmähen. Denn in der Geschichte der Philosophie behält immer ein feingefügtes Mosaikbild den Werth des Echten und den Reiz eines sinnvollen Verständnisses. Es ist eine andere Kunst zu zeichnen, wenn man die Lichter geschickt aufsetzt und mit Schatten nachhilft, damit das Bild wirke. Aber höher als solche Wirkung steht in der strengen Wissenschaft die historische Bürgschaft des ungetrübten ungekränkten authentischen Gedankens, die Genauigkeit des Einzelnen, die Schärfe des Ursprünglichen in seiner nackten wirklichen Gestalt.

Es gehört zur Selbsterkenntniss der Philosophie, wenn in einem oft behaupteten Fundamentalsatze Kants, dem Grunde einer idealistischen Skepsis, eine Lücke erkannt wird, und daher schien es von Werth, die Ansicht zu untersuchen, welche den Satz für ganz und voll und unversehrt achtete. Wir sind ihr nachgegangen und die Lücke blieb. Wir sahen, dass weder Kants eigene Beweise noch Kuno Fischers Auffassung und Darstellung dem Raum und der Zeit es verwehren können, zugleich im Erkennen subjectiven Ursprung und im Sein objective Bedeutung zu haben.

Diese Einsicht ist für die Erkenntnisslehre wichtig; denn sie giebt ihr die Freiheit zurück, die oben bezeichnete dritte Möglichkeit, dass Raum und Zeit zugleich subjectiv und objectiv seien, im Versuch zu erproben.

Wie diese Möglichkeit sich begründe und fruchtbar entwickle, ist in den logischen Untersuchungen gezeigt worden. Kuno Fischer hat gegen diese Theorie zehn Einwände erhoben (Logik 2te Aufl. § 66. S. 165 ff.). Es ist leichter sich über einen einzelnen faktischen Punkt, wie im Vorangehenden über die Frage, ob Kant in einem Beweise eine Lücke gelassen, mit einander zu verständigen, als über solche principielle Einreden. Indem ich überzeugt bin, dass sie sich in dem ganzen Zusammenhang der logischen Untersuchungen erledigen, wünsche ich im Folgenden nur einige Bemerkungen für solche Leser hinzuzufügen, welche an den logischen Untersuchungen Antheil nehmen. Andere, welche sie nicht kennen, bitte ich ihr Urtheil zu vertagen; es ist nicht nöthig, dass man sie lese, aber sie verlangen, dass man sie nicht mit fremden Augen ansehe und darauf hin verurtheile.

Die logischen Untersuchungen sind in der Methode so verfahren, wie andere Wissenschaften, denen ein sicheres Ergebniss die Mühe lohnte. Sie haben das Princip zunächst hypothetisch gesetzt und begründet, und dann im weitesten Umfang die Folgen untersucht und mit den Thatsachen der Wissenschaften gemessen, ob sich darin das Princip widerlege oder bestätige; und mit jedem in der Bestätigung gewonnenen Ergebniss sind sie Stufe für Stufe ebenso verfahren. Erst als auf diese Weise sich ein vernünftiges Ganze fügte, das in den Wissenschaften seine Befestigung nachgewiesen, gleicher Weise in den Gründen wie in den Folgen gehalten, hofften sie am Ziele zu sein.

Die Widerlegung wird in diesen Weg eingehen müssen, um seine Fehler nachzuweisen und dadurch die Verknüpfungen zu lösen. Die logischen Untersuchungen selbst haben sich weder an Hegels dialektischer Methode noch an Herbarts Metaphysik die Mühe verdriessen lassen, ihnen bis in die letzten Winkel ihrer Wege nachzugehen

und jeden ihrer Schritte zu prüfen. Das Recht, das sie andern widerfahren liessen, sprechen sie auch für sich an.

Jene Einwände verfahren anders. Meist dialektischer Natur gehen sie in das Innere nicht näher ein, sondern sprengen ihre Widersprüche als wären sie Scheidewasser von aussen an. Ueberdies beschäftigen sie sich fast nur mit den Fundamenten des ersten Bandes; was diese tragen oder zu tragen vermögen, geht sie wenig an. Die andere Seite zur causalen Bewegung, der richtende Zweck und die fruchtbaren Beziehungen, die er hat, z. B. die durchgeführte Erhebung aller Kategorien durch den Zweck, werden in den Schatten gestellt. Es ist unrichtig (S. 166), dass jeder der beiden Grundbegriffe, die wirkende Ursache und die Zweckursache, ein bestimmtes System von Kategorien habe, was dualistisch klingt. Vielmehr sind es dieselben Kategorien der wirkenden Ursache, welche die Grundlage bleiben und die der Zweck nur tiefer ausbildet. Zwar wird auf der einen Seite anerkannt, dass der Zweckbegriff als der endgültige das Primat habe (S. 166), aber von der andern die Sache so dargestellt (S. 172), dass nur, wenn die Noth gross werde, der alte Meister zum Vorschein komme. Wo ein Begriff, wie der Zweckbegriff in den logischen Untersuchungen, durchgeführt ist, thut die Thatsache gegen solche Missgunst des Widerspruchs Einsage. Irren wir nicht, so ist die Noth allenthalben gross, wo nicht die Vernunft zum Vorschein kommt. Der Blick vom Fundament zur Spitze hat sich dem Verfasser verkürzt und der Blick von der Spitze zum Fundament fehlt fast ganz und daher verschiebt sich auch die Kritik.

Dass die zehn Einwände, weit entfernt, die Untersuchungen auf ihrem eigenen Gange zu überführen, meistens dialektischer Natur sind und draussen bleiben, mögen die nächsten Bemerkungen darthun.

„Wenn die Bewegung," heisst es S. 180, „Bedingung und Princip alles Erkennens ist, wo bleibt unter diesem Gesichtspunkt die Möglichkeit der logischen Untersuchungen selbst? Aus welcher Bewegung soll ich mir diese Einsicht deutlich machen, dass die Bewegung Erkenntnissprincip ist, diese Erkenntnisstheorie?" „welches ist die Bewegung, unter welche die logischen Untersuchungen sich selbst stellen?" Es ist an mehreren Stellen gesagt worden, dass wir nur erkennen, indem eine bewusste Bewegung, die constructive und auf höherer Stufe die zweckbestimmte, die blinde Bewegung des äussern Seins erhelle oder aufschliesse. Die logischen Untersuchungen stellen sich daher unter die Bewegungen, welche sie in diesem Sinne aufzuklären versuchten. Anders würde auch nicht zu antworten sein, wenn man gegenfragte: unter welches Wissen sich das Wissen stelle? unter welche Dialektik die dialektische Methode? Die Optik lässt sich dadurch nicht irren, dass sie das Sehen durch das Sehen erklärt, das Sehen z. B. durch die mittelst der brechenden Medien umgekehrten Strahlenkegel, die wir nur, weil wir sehen, uns vorstellen können; sie bringt es ungeachtet dieses scheinbaren Widerspruchs zu den grössten Erfindungen, wie des optischen Glases.

Indem die logischen Untersuchungen die subjective Beschaffenheit von Raum und Zeit bejahen, ohne die objective zu verneinen, wird an einer andern Stelle gesagt (S. 176 f.), so existirt ihnen der Raum gleichsam in zwei Exemplaren, einmal in uns und einmal ausser uns. Diese Consequenz ist dem bekannten Einwande des Sophisten Gorgias gegen alles Erkennen verwandt, weil sich in den Erkennenden der Eine Gegenstand vervielfachen würde. Der Verfasser benutzt diese Position zu einer Dialektik, die mit dem Begriff des Bildes ihre Kunst treibt. „Es giebt nicht zwei Originalräume. Wenn

es vom Raum zwei Exemplare giebt, so ist eines davon sicherlich aus zweiter Hand. Der Raum als Anschauung ist ein Bild des Raumes. Der Raum als Realität (soll wol heissen: der reale Raum; denn das ist ein Unterschied) ist das Original. Also (?) ist die Anschauung das Abbild dieses Originals, nur möglich unter der Voraussetzung des letztern, also nicht möglich als ursprüngliche Anschauung. Dieses Abbild ist nur möglich durch Perception des gegebenen Raums. Diese Perception ist nur möglich durch Erfahrung und Wahrnehmung. So wird aus dem Raum als Realität (Originalraum) ein Erfahrungsobject und aus dem Raum als Anschauung (Bild des Raums) eine sinnliche Vorstellung. Wo bleibt jetzt die Ursprünglichkeit auf beiden Seiten?“ Diese Schlüsse aus dem Bilde eines Portraitmalers wären sehr treffend, wenn nur nicht in den logischen Untersuchungen nachgewiesen wäre, dass im Geiste kein Abbild, also auch nicht das Abbild des sogenannten Originalraums, zu Stande kommen kann, es sei denn durch Hülfe derselben entwerfenden Bewegung, welche schon für sich constructiv, die Vorstellung des Räumlichen erzeugt. Nur wenn der Originalraum sich der Vorstellung so eindrücken könnte, dass diese passiv bliebe, was doch die Dialektik vorauszusetzen sich scheuen wird, nur wenn es ein Abbild gäbe ohne ein Bilden d. h. ohne die Thätigkeit, welche gerade die Vorstellung des Raumes in uns erzeugt, liesse sich vielleicht durch die zweifelhafte Metapher von Original und Copie etwas ausrichten. Die logischen Untersuchungen beschränkten sich in jener Nachweisung nicht auf Metaphern.

Die logischen Untersuchungen haben die dialektische Methode des reinen Denkens bestritten d. h. des voraussetzungslosen Denkens, das im Gegensatz gegen alle Anschauung, sei es der Erfahrung, sei es der Geometrie, sich aus sich zu erfüllen meint. (Hegels Encyclopaedie

§ 19.). Sie untersuchten die logischen Mittel, die ein solches reines Denken in Anwendung bringe, und erklärten es für in sich unmöglich, weil die Mittel unmöglich sind. Es soll nun darin ein Widerspruch liegen (S. 168. S. 203), dass sie dies reine Denken verneinen und doch die constructive Bewegung als das Princip der reinen Anschauung (der mathematischen) behaupten und sie als eine Bedingung oder einen Anfang des Denkens geltend gemacht haben; denn dies sei auch reines, lediglich aus seiner eigenen Quelle schöpfendes Denken. Der Unterschied springt in die Augen. Die logischen Untersuchungen verneinen das reine Denken, das das Bild der Anschauung von sich stösst, und suchen eben darum ein Princip, welches das Denken in die Anschauung führt. Nun dies nachgewiesen ist, wird es, um jenes reine Denken zu halten, für dasselbe in Anspruch genommen; was ganz klug sein mag. „In keinem Falle würde das Medium, wodurch die anschauliche Erzeugung der Kategorien Statt findet, ausserhalb des reinen Denkens liegen" (S. 170), also die constructive Bewegung gehört fortan zum reinen Denken; wogegen Niemand etwas haben wird, wenn man die Anschauung Denken nennen will. Aber die Ehre einer solchen Einverleibung könnte doch unmöglich der Theorie zu dem Vorwurf eines innern Widerspruchs ausschlagen.

Es ist richtig, dass auch wol einmal die logischen Untersuchungen das Wort des Denkens in einem weitern Sinne genommen haben. Die Sprache giebt dazu den Anlass. Wenn sie z. B. den Menschen ein denkendes Wesen nennt, so schliesst sie die Anschauung nicht aus, während sie im engern Sinne das verständige Denken (das discursive) der Anschauung entgegenstellt. Was hilft es nun aus zwei Ausdrücken, in welchen diese doppelte Bedeutung keinen Leser beengen wird, einen Widerspruch herauszubringen. Die logischen Untersuchungen

sagen durchaus dasselbe, wenn sie (I. S. 166) nachweisen, die constructive Bewegung sei die ursprüngliche That des Denkens, so dass weder Anschauung noch Erkenntniss ohne dieselbe geschehe, und wenn sie später (I. S. 317) dies in die Worte zusammenfassen, die constructive Bewegung sei als That der Imagination Anfang und Bedingung alles Denkens. Was dort ursprüngliche That des Denkens heisst, heisst hier That der Imagination und Anfang des Denkens und dieser Anfang ist die Bedingung alles weitern Denkens. Daraus macht Kuno Fischer: „bald ist das Denken die Bedingung der Bewegung, bald umgekehrt die Bewegung die Bedingung des Denkens“ und diese Bestimmungen sollen sich gegenseitig aufheben. Ist hier wirklich ein Widerspruch zu Tage gebracht oder aber ein Wortsplitter?

Wenn die logischen Untersuchungen, bestrebt den Bann eines abstracten und dadurch unbestimmten Namens zu lösen, die Causalität der wirkenden Ursache in die anschauliche Bewegung mit der Richtung des Woher überführten, so wirft Kuno Fischer ein: „Das Woher sagt über die folgende Richtung nichts. Zahllose Richtungen sind möglich. Die Richtung woher hat in ihrer Folge zahllose Möglichkeiten. Die Causalität aber ist der Begriff einer nothwendigen Folge. Nun sehe ich nicht, wie aus einer Anschauung, die in der Richtung woher zahllose Möglichkeiten folgen lässt, ein Begriff abgeleitet werden soll, der eine nothwendige Folge verlangt.“ Die constructive Bewegung mit der Richtung des Woher hat im Geiste zur nothwendigen Folge die Figur; und die Causalität so allgemein genommen wie die Bewegung hat in den Wirkungen gerade so zahllose Möglichkeiten als die Bewegung; und daher nimmt in Bezug auf die aufgeworfene Schwierigkeit die eine der andern nichts; sie sind vor ihr völlig gleich.

Für die Klarheit der letzten Principien liegt viel daran, die abstracte Causalität in die anschauliche continuirliche Bewegung zurückzuführen. Die logischen Untersuchungen wiesen den Zusammenhang und die Einheit beider Begriffe in dem Kreise der Anwendungen nach. Dagegen sagt Kuno Fischer (S. 171): „Hier bemerke ich einen Grundirrthum. Die Bewegung als solche erzeugt nichts, sie ist vielmehr selbst erzeugt,“ (warum vielmehr? kann denn nicht auch das Erzeugte erzeugen?) „Wenn durch die Bewegung etwas bewirkt wird z. B. eine bestimmte Grösse, so ist das Erzeugende nicht die Bewegung als Ursache sondern die Ursache der Bewegung. Ich construire eine Figur. Diese Figur ist meine Construction. Ich, der ich diese Construction mache, bin die Ursache.“ Es ist ein Absprung, wenn man von der Metaphysik in die Psychologie, von den Bedingungen des Denkens in das Ich, von der Frage nach der nächsten Ursache in die entfernte übersetzt. Es wäre nicht zu helfen, wenn man im Ernst behauptete, dass die constructive Bewegung als solche nichts erzeuge, also der sich bewegende Punkt keine Linie. Die Pythagoreer und Kant, Leibniz und Pestalozzi, Goethe in obiger Stelle und unsere Elementarlehrer sind anderer Meinung. Die logischen Untersuchungen haben nur verlangt, dass man diese schöpferische Thätigkeit in sich selbst beobachte und sie in das volle Recht ihrer fundamentalen Bedeutung einsetze.

„Die Bewegung im Denken ist ohne Subject ebenso wenig möglich, als die Bewegung im Sein ohne Substrat. Die Thätigkeit der constructiven Bewegung d. h. der Anschauung ist bedingt durch das denkende Subject. Also ist die Anschauung als solche nicht ursprünglich. Also ist das Denken von der Anschauung so wenig abhängig, dass vielmehr die Anschauung erst durch das Denken erzeugt wird.“ Die Dialektik dieser Stelle verfährt so,

dass sie dem Begriff des anschauenden Subjects, denn das ist das Subject der construirenden Bewegung, sofort das denkende und dem denkenden Subject das Denken überhaupt unterschiebt, um daraus ohne Weiteres zu schliessen, dass das Denken von der Anschauung unabhängig, aber die Anschauung vom Denken abhängig ist! „Also muss," heisst es unmittelbar darauf, „zufolge dieser logischen Untersuchungen selbst unterschieden werden zwischen dem Denken, aus welchem die Anschauung hervorgeht, und dem Denken, welches aus der Anschauung hervorgeht." Zufolge dieser logischen Untersuchungen? Vielmehr hüten sie sich so zu folgern und durch dialektische Subreptionen die nöthige Erörterung des realen Verhältnisses zu ersetzen.

Die Berufung auf das Ich und das denkende Subject hat vielleicht den Sinn, dass sie auf das Bewusstsein verweisen will, das vorausgesetzt sei. Allerdings haben die logischen Untersuchungen das Bewusstsein vorausgesetzt; wir glauben mit demselben Rechte, wie die dialektische Logik es voraussetzt oder seine Untersuchung der Psychologie überlässt. Aber das Bewusstsein (das denkende Subject) ist nicht vor seinen Thätigkeiten, also nicht vor der constructiven Bewegung, vor der Anschauung, sondern in denselben; also bleiben die Nachweise, dass die constructive Bewegung die ursprüngliche Thätigkeit des Denkens sei, durch den Einwand unberührt.

„Die Bewegung im Denken ist constructive Bewegung d. h. Anschauung. Die Anschauung ist nicht materielle Bewegung, sie ist auch nicht räumliche Bewegung. Ist dieses im Denken entworfene (construirte) Bild ein Nachbild der materiellen Bewegung, so ist 1) das Vorbild nicht vollständig getroffen, denn es fehlt die Materie, so ist 2) die erzeugende Bewegung im Denken von einem Vorbilde ausser ihr abhängig, also nicht ursprüng-

lich. Ist aber das Bild im Denken ein unabhängiger Entwurf, so ist die Uebereinstimmung mit der realen Bewegung im Sein fraglich; denn die Bewegung als Anschauung und die Bewegung als materieller Process sind keineswegs identisch.“ (S. 167). Es spielt hier abermals die Dialektik des Portraitmalers, die Dialektik einer Metapher. Was die doppelte daraus wider die logischen Untersuchungen gezogene Consequenz betrifft, so verfehlt die eine wie die andere ihr Ziel. Die letzte ist kein Einwand gegen sie; denn der Unterschied ist in ihnen erörtert; und die aus dem Unterschied hergeleitete Fraglichkeit der Uebereinstimmung kommt wenigstens bei dem obigen Beispiel Goethes keinem in den Sinn. Wenn die Materie, so weit sie heute erkannt ist, ihr Wesen in Bewegungen hat und wir die blinde Bewegung der Materie nur durch die bewusste constructive begreifen, die Physik der Kräfte nur durch die Mathematik, die auf die constructive Bewegung zurückgeht: so fragt sich, wie diesen weithin sich erstreckenden siegenden Thatsachen der Wissenschaft gegenüber, welche auf die Voraussetzung der Uebereinstimmung gegründet sind, sich die Fraglichkeit, die nur einen vagen Zweifel ausdrückt, noch aufrecht halten lasse. Die erste Consequenz, dem Abbilden entnommen, trifft die logischen Untersuchungen ebenso wenig. Wo haben sie denn die constructive Bewegung, die sie als das a priori geltend machen, je ein Nachbild der materiellen Bewegung genannt? Nur wenn sie es irgendwo gethan haben, trifft die Belehrung ad 1 und ad 2. Ich vermisse das Citat. Denn wenn zur Bezeichnung der Uebereinstimmung hie oder da das Wort Gegenbild gebraucht ist, so ist Gegenbild kein Abbild, so wenig als die Antistrophe ein Abbild der Strophe ist, so wenig als ein Entsprechen Wiederholung ist. Die apriorische Thätigkeit des Geistes, als solche nimmer ein Abbild, entspricht der Bewegung im Raume.

„Die Bewegung ist kein erzeugendes Princip. Wenn sie es wäre, so könnte sie nie Raum und Zeit erzeugen. Wenn Raum und Zeit Realitäten an sich wären, so könnten sie nie reine oder ursprüngliche Anschauungen sein“ (S. 181). Die erste Thesis: wenn die Bewegung ein erzeugendes Princip wäre, so könnte sie nie Raum und Zeit erzeugen, müsste zunächst den Nachweis des Gegentheils widerlegen; aber nirgends ist darin eingegangen. Die zweite Thesis bedarf in ihrer Hypothesis einer Berichtigung. In den logischen Untersuchungen ist nirgends gesagt, Raum und Zeit seien Realitäten, welches den Sinn zweier Substanzen hätte, die nur von aussen in unsere Vorstellung kommen und also nicht reine und ursprüngliche Anschauung sein könnten. Allenthalben sind Raum und Zeit in die Bewegung zurückgegeben. Raum und Zeit sind so weit real, als Bewegungen real sind, und Raum und Zeit sind so weit ideell, unserm Denken nothwendig, als ihm die constructive Bewegung, das Princip der Anschauung nothwendig ist. Aus der realen Bewegung, nämlich aus dem nothwendigen Gesetze der Trägheit, der Beharrung, welches für Ruhe und Bewegung gilt, schloss einst Euler[1]) gegen die leibnizische idealistische Metaphysik auf Raum und Zeit als real; und ein Steiner, der in seinen Gedanken gesetzmässige Flächen entwarf, welche kein menschliches Auge je sah, würde aus der constructiven Bewegung auf die ideelle Geltung, auf das a priori des Raumes schliessen können. Beide Mathematiker sind schwerlich im Widerspruch. Durch die Gebilde der bewussten constructiven Bewegung, durch Figur und Zahl, und deren erkennbare Gesetze wird die reale Bewegung mit ihren unendlichen

---

1) In den Denkschriften der Akademie der Wissenschaften zu Berlin. *Histoire de l'académie.* Jahrgang 1748. S. 324 ff. *réflexions sur l'espace et le tems.*

Erzeugnissen aufgeschlossen und ihr Wesen an Gesetze gebunden.

„Das Bewegungsprincip ist nicht einmüthig," heisst es in einem verwandten Einwurf, „denn es zerfällt in so viele Arten die nur in dem Worte Bewegung übereinstimmen, aber nicht aus Einer Quelle entspringen, auch nicht entspringen können." „Das Princip der Bewegung spaltet sich in diese vier Arten: 1) die erzeugende Bewegung im Denken, 2) die erzeugende Bewegung im Sein, 3) die nachbildende Bewegung, welche das Sein in das Denken einführt, 4) die vorbildende Bewegung, welche das Denken in das Sein einführt" (S. 181. 167). Alle diese Arten sollen nicht einen und denselben Begriff darstellen, sondern verschiedene Begriffe unter einem und demselben Wort sein. Indessen diese Eintheilung, die aus den logischen Untersuchungen gebildet wurde, ist kein Zerfall, keine Spaltung des mit sich einmüthigen Princips. Die erste dritte und vierte Art einigen sich von selbst. Denn die den Dingen nachbildende und die den Dingen im Zweckbegriff vorbildende Bewegung sind im Geiste betrachtet nichts anders als die sich verzweigende constructive Bewegung, die bildende im Denken, die sich in jener auf das Gegebene, in dieser auf ein Problem anwendet. Sie haben ohne Frage eine gemeinsame Quelle. Aber es ist ein alter Einwand, den sich auch die logischen Untersuchungen selbst machten, dass die Bewegung in der Vorstellung, die nur Vorstellung der Bewegung sei, nicht dieselbe sein könne, als die Bewegung im Sein, die Bewegung ausser unserer Vorstellung, die an die Materie gebunden ist. Den drei geeinigten Arten stände die zweite gegenüber, die Bewegung im Sein. Hat jene Gruppe mit dieser Art noch einen gemeinsamen Begriff, der sich in ihnen durchführt, oder sind sie nur verschiedene Begriffe unter einem und demselben Wort, also nur durch das täuschende Zeichen

des Wortes geeinigt?. Die constructive Bewegung in der Vorstellung ist, wie wir glauben, etwas Anderes als die Vorstellung der Bewegung. Wenn wir z. B. in Gedanken eine Linie ziehen, sie vorentwerfen, so bewegen wir den Punkt in der Vorstellung und halten daher die Bewegung im Denken und die Bewegung im Sein nicht für blosse Homonyma. Wer beide für blosse Namensvetter ohne innere Verwandtschaft erklären will, möge die constructive Bewegung angemessener ausdrücken und dadurch ihrer eigentlichen Abkunft zurückgeben. Bis jetzt hat diesen Weg, den sonst die Wissenschaft bei Homonymien einschlägt, niemand versucht und er wird schwerlich glücken. Bereits im Eingang (S. 220 ff.) sprachen wir über diesen gäng und gäben Einwurf und gaben an, wie wir uns über ihn verständigen können. Die Thesis „das Bewegungsprincip ist nicht einmüthig" hat keinen andern Kern als diesen.

Noch eine alte hier erneuerte Klage. „In der Bewegung selbst ist ein Problem, ein Widerspruch, enthalten und dieses Problem ist nicht gelöst." Wenn hinzugefügt wird, dass die logischen Untersuchungen sich erlaubt hätten, dies zu ignoriren (S. 173): so ist wol übersehen — oder soll ich auch sagen, ignorirt — was in ihnen (II. S. 153 ff.) über die unrichtige Anwendung des Princips der Identität auf den Begriff der Bewegung und über die Entstehung des vermeintlichen Widerspruchs dargethan und nach dem dort gegebenen Citat anderswo in der Bestreitung der höhern Skepsis und der Metaphysik Herbarts ausgeführt ist. Ehe diese einfache Auflösung des alten Problems widerlegt ist, ist kein Recht vorhanden, sich gegen die logischen Untersuchungen auf den Standpunkt des Eleaten Zeno zu stellen, den man doch sonst nicht einhält. Mit dem Widerspruch, den die Bewegung darum enthalten soll, weil ein sich bewegender Punkt an demselben Orte zugleich ist und nicht ist,

muss es eine eigene Bewandtniss haben. Denn es liegt in der Natur eines sich widersprechenden Begriffs, dass er sich in den Folgen je weiter desto mehr entzweie und zuletzt vernichte. Davon ist in der Bewegung nichts zu spüren. Hätten sich die Füsse durch den dialektischen Widerspruch warnen lassen, so würde niemand gehen; und hätten sich die Gedanken durch den dialektischen Widerspruch warnen lassen, so wäre keine Differential- und Integralrechnung, keine Mechanik und Dynamik erfunden, welche die grössten Gesetze entdeckten und deren Wahrheit in den Folgen für die Wahrheit im Princip eintreten, was mindestens Freiheit von Widerspruch bedeutet. Dem Scharfsinn der Eleaten geschieht Genüge, wenn der Schein des Widerspruchs aufgedeckt wird. Freilich fallen mit der Anerkennung einer solchen einfachen Lösung Lieblinge unter den Problemen der dialektischen Logik.

Wenn die logischen Untersuchungen noch dadurch eine gründliche Täuschung sollen herbeigeführt haben, dass sie in ihrer eigenen Sache und in ihrer Polemik den Realgrund und den Erkenntnissgrund durchgängig verwechselten (S. 207): so ist diese schwere Beschuldigung zu leicht hingeworfen und mir nicht verständlich genug, um darin eingehen zu können. Die logischen Untersuchungen haben gerade den Unterschied dieser Begriffe, der in der dialektischen Logik ziemlich abhanden gekommen war, hervorgehoben und selbst dahin gestrebt, wohin alle Erkenntniss streben muss, dass der Realgrund und nicht blos Anzeichen in dem Gebiet der Wirkung für sie Erkenntnissgrund werde.

Wenn ich nicht irre, so ist hiemit das Wesentliche der Einreden erledigt und kein einziger der zehn Einwände hindert die Theorie, jene von Kant offen gelassene Möglichkeit für die wahre zu halten, kein einziger die constructive Bewegung, aus welcher unsere Anschauung

des Raumes und der Zeit möglich wird, für ursprünglich im Geiste zu achten und zwar für eine solche, welche der realen Bewegung in der Natur entspricht.

Wie nahe Kant, wenn auch nicht in seinem transscendentalen System, doch durch unbefangene psychologische Beobachtungen, an die Bewegung als das Ursprüngliche heranrückte, bezeugen zwei gelegentlich zwischengelegte Betrachtungen in der Kritik der reinen Vernunft, welche es erlaubt sei zum Schlusse herzusetzen.

Die erste findet sich in der transscendentalen Deduction der Verstandesbegriffe, Kritik der reinen Vernunft S. 154 ff. „Dies nehmen wir auch jederzeit in uns wahr. Wir können uns keine Linie denken, ohne sie in Gedanken zu ziehen, keinen Cirkel denken, ohne ihn zu beschreiben, die drei Abmessungen des Raumes gar nicht vorstellen, ohne aus demselben Punkte drei Linien senkrecht auf einander zu setzen, und selbst die Zeit nicht, ohne, indem wir im Ziehen einer geraden Linie (die die äusserlich figürliche Vorstellung der Zeit sein soll) blos auf die Handlung der Synthesis des Mannigfaltigen, dadurch wir den innern Sinn successiv bestimmen, und dadurch auf die Succession dieser Bestimmung in demselben, Acht haben. Bewegung als Handlung des Subjects (nicht als Bestimmung eines Objects), folglich die Synthesis des Mannigfaltigen im Raume, wenn wir von diesem abstrahiren und blos auf die Handlung Acht haben, dadurch wir den innern Sinn seiner Form gemäss bestimmen, bringt sogar den Begriff der Succession zuerst hervor.“ Kant bezeichnet hier geradezu für den Geist die Bewegung als ein Prius der Zeit und als ein Prius für die drei Abmessungen des Raumes. In der Anmerkung fügt er hinzu: „Bewegung als Beschreibung eines Raumes ist ein reiner Actus der successiven Synthesis des Mannigfaltigen in der äussern An-

schauung überhaupt durch productive Einbildungskraft und gehört nicht allein zur Geometrie, sondern sogar zur Transscendentalphilosophie.“ Wenn Kant wirklich die Bewegung in die Transscendentalphilosophie aufgenommen hätte, wie er hier dazu geneigt ist, (an einer andern Stelle der Kritik der reinen Vernunft 2te Ausg. S. 58 ist sie ihm ein empirisches Datum), so hätte ein guter Theil der Kritik der reinen Vernunft anders ausfallen müssen.

Dies wird noch deutlicher, wenn man mit der eben mitgetheilten und schon in den logischen Untersuchungen (2te Aufl. I. S. 165 f.) hervorgehobenen Stelle noch eine andere vergleicht, welche sich in der systematischen Vorstellung aller synthetischen Grundsätze des reinen Verstandes und zwar am Schlusse findet (Kritik der reinen Vernunft 2te Aufl. S. 291 f.). „Um Veränderung als die dem Begriffe der Causalität correspondirende Anschauung darzustellen, müssen wir Bewegung als Veränderung im Raume zum Beispiel nehmen, ja sogar dadurch allein können wir uns Veränderungen, deren Möglichkeit kein reiner Verstand begreifen kann, anschaulich machen. Veränderung ist Verbindung contradictorisch einander entgegengesetzter Bestimmungen im Dasein eines und desselben Dinges. Wie es nun möglich sei, dass aus einem gegebenen Zustande ein ihm entgegengesetzter desselben Dinges folge, kann nicht allein keine Vernunft sich ohne Beispiel begreiflich, sondern nicht einmal ohne Anschauung verständlich machen, und diese Anschauung ist die der Bewegung eines Punktes im Raume, dessen Dasein in verschiedenen Oertern (als eine Folge entgegengesetzter Bestimmungen) zuerst uns allein Veränderung anschaulich macht; denn um uns nachher selbst innere Veränderungen denkbar zu machen, müssen wir die Zeit als die Form des innern Sinnes figürlich durch eine Linie und die innere Veränderung durch das Ziehen dieser

Linie (Bewegung), mithin die successive Existenz unserer selbst in verschiedenem Zustande durch äussere Anschauung uns fasslich machen." [1])

In dieser Stelle liegen Elemente genug, um auch die abstracte Causalität, wie nach der vorigen Stelle den Raum und die Zeit, in die Bewegung zurückzuführen und zwar als in einen „reinen Actus" „der productiven Einbildungskraft." Wenn nun diesen schönen Bemerkungen gegenüber Kant sonst, wie z. B. in den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft, die Bewegung als einen Gegenstand möglicher Erfahrung betrachtet: so könnte jemand, um Kant mit sich in Einklang zu bringen, jenen Vorgang im Denken und diesen Gegenstand im Sein zusammenfassen und die apriorische Bewegung der realen entsprechen lassen. Dann käme er bei jener dritten Möglichkeit an, welche ihm durch die Lücke in Kants Beweise von der ausschliessenden Subjectivität des Raumes und der Zeit offen und unbenommen blieb, und wäre dann vielleicht der in den logischen Untersuchungen ausgeführten Theorie nicht abgeneigt. Aber seine Weltanschauung wäre keine kantische mehr.

Der günstige Leser, der an den logischen Untersuchungen Theil nahm, wird sich erinnern, dass die Motive, von denen die Untersuchungen ausgehn und ihren eigenen Weg suchen, keineswegs in den kantischen Stellen liegen. Wollte man aber dessenungeachtet dies gerne annehmen, um nach der Weise einer äusserlichen Geschichtschreibung den Faden aus Kant weiter zu spinnen, so käme nicht viel darauf an. Eine solche Anknüpfung wäre ebenso richtig oder ebenso unrichtig als

---

1) Vgl. die transscendentale Erörterung des Begriffs der Zeit in der transscendentalen Aesthetik § 5. Kritik der reinen Vernunft. 2te Aufl. S. 48 f.

eine andere historische, welche das gerade Gegentheil jener den logischen Untersuchungen in derselben Kritik zugeschriebenen Absicht ist den Standpunkt Kants ergänzen zu wollen. „Die Aufgabe der logischen Untersuchungen ist die genetische Erklärung der Kategorien. (nur dies?) Aristoteles hat in der Bewegung ein Realprincip erkannt. Wenn in der Bewegung zugleich ein logisches Princip dargethan werden kann, so lassen sich in diesem Princip Logik und Metaphysik vereinigen. Auf dieses Ziel (?) sind die Untersuchungen gerichtet." (S. 166.)

Möge diese Verständigung über Kant, von dem die Frage ausging und zu dem sie zurückkehrte, zu einer Verständigung über die Richtung beitragen, in welcher sich die Untersuchung der Principien weiter bewegen muss.

VIII. Ueber die aufgefundenen Ergänzungen zu Spinoza's Werken und deren Ertrag für Spinoza's Leben und Lehre.

Wir verdanken der einsichtigen Aufmerksamkeit des Buchhändlers Herrn Friederich Müller in Amsterdam eine erhebliche Bereicherung der Spinoza-Litteratur.

Schon im Jahr 1852 gab Eduard Böhmer von einigen Auffindungen auf diesem Gebiete Kunde, in seiner Schrift: *Benedicti de Spinoza tractatus de Deo et homine eiusque felicitate lineamenta atque annotationes ad tractatum theologico politicum.*

Es verlauteten neue Entdeckungen, bis im Jahr 1862 der Professor van Vloten in Deventer, dem Herr Friederich Müller das Aufgefundene übergeben hatte, die Ergänzungen zu Spinoza's Werken unter dem Titel herausgab: *Ad Benedicti de Spinoza opera quae supersunt omnia supplementum. Continens tractatum hucusque ineditum de Deo et homine, tractatulum de iride, epistolas nonnullas ineditas et ad eas vitamque philosophi collectanea. Cum philosophi chirographo eiusque imagine photographica ex originali hospitis H. van der Spijck. Amstelodami apud Fredericum Muller 1862.*

Schon sind von verschiedenen Seiten Beiträge zum Verständniss und zur Verwerthung dieser Ergänzungen erschienen, Ed. Böhmers wichtige kritische Bemer-

kungen,[1]) H. Ritters Urtheil über das Eigenthümliche dieser aufgefundenen Schriften,[2]) J. B. Lehmanns Gegenbemerkungen gegen erhobene Zweifel,[3]) van der Linde's litterarische Aufklärungen,[4]) Erdmann's aufmerksamer Versuch den Ertrag der neuen Quellen in die Darstellung des Spinoza einzureihen,[5]) und zuletzt Christoph Sigwart's eingehende Schrift,[6]) welche jedoch erst herauskam, als die folgende Untersuchung bereits geschlossen war und der vorliegende Band der historischen Beiträge schon gedruckt wurde. Der neueste ausführliche Darsteller von Spinoza's Lehre (1865), Kuno Fischer, hat den bedeutendsten Theil dieser Ergänzungen, den *tractatus brevis de Deo et homine* nicht berücksichtigt. Mögen denn die folgenden Wahrnehmungen und Erörterungen nicht überflüssig erscheinen.

1. Wir betrachten zunächst die Lebensbeziehungen

---

1) Namentlich Spinozana in der Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. 1863. XLII. 1 S. 73 ff. Vgl. Spinozana in derselben Zeitschrift 1860. XXXVI. 1. S. 121 ff.

2) Göttinger gelehrte Anzeigen 1862 Stück 47. S. 1848 ff.

3) J. B. Lehmann's Spinoza. Sein Lebensbild und seine Philosophie. Inauguraldissertation 1864 vgl. von Reichlin-Meldegg in der Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik 1865. XLVI. 2. S. 290 ff.

4) Notiz zur Litteratur des Spinozismus in der Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik 1864. XLV. 2. S. 301 ff.

5) J. E. Erdmann Grundriss der Geschichte der Philosophie. 1866. 2ter Bd. S. 47 ff.

6) Christoph Sigwart Spinoza's neuentdeckter Tractat von Gott, dem Menschen und dessen Glückseligkeit. Erläutert und in seiner Bedeutung für das Verständniss des Spinozismus untersucht. 1866. vgl. Vorrede S. IV.

Spinoza's, insofern sich uns die Kenntniss derselben in einigen Punkten durch die Supplemente erweitert.

In dem holländischen Manuscript des ursprünglich lateinisch verfassten Tractatus *de Deo et homine*, welches Herr Friederich Müller auffand, ist eine aus Coler's Lebensbeschreibung des Spinoza excerpirte, aber mit einigen Zusätzen vermehrte Lebensnachricht vorgesetzt, welche einige neue, wenn auch nicht sehr erhebliche Notizen z. B. über das Haus, in welchem Spinoza geboren wurde, enthält.[1])

Es ist bekannt, dass die Juden den unjüdisch denkenden Spinoza aus der Synagoge und der Gemeinschaft mit den Juden verstiessen. Coler, lutherischer Prediger im Haag, der kaum 30 Jahre nach Spinoza's Tode den Nachrichten und Erzählungen über ihn nachforschte, — seine Lebensbeschreibung kam 1706 heraus — hatte sich vergebens bei den Rabbinern in Amsterdam bemüht, die Urkunde der Excommunication einzusehen. Jetzt erhielt sie der Herausgeber des Supplementum von einem Sekretair der Gemeinde der portugiesischen Juden in Amsterdam und theilt sie mit, während die Vertheidigungsschrift, welche Spinoza nach der gewöhnlichen Angabe schrieb, nicht mehr aufzufinden ist. Die Urkunde, portugiesisch verfasst, trägt das Jahr 1656, während gewöhnlich das Jahr der Excommunication übergangen oder 1660 als dasselbe angenommen wird. Der Bannfluch wünschte den Zorn Gottes auf Spinoza's Haupt und stiess ihn hülfelos aus aller Gemeinschaft des Lebens wie in eine Wüste.[2])

Zur Zeit, da Spinoza, aus Amsterdam flüchtig geworden, in Rhynsburg verweilte (1660 – 1664), hatte dort die freieste Secte, die es damals in den Niederlanden gab, ihren eigentlichen Sitz. Sie ist unter dem Namen

1) Supplement. p. 289.

2) Supplement. p. 290 sqq.

der Collegianten oder Rhynsburger bekannt. Als nämlich nach der Synode von Dortrecht (1618. 1619) der arminianische Gottesdienst verboten war, hatte sich in Rhynsburg durch die Gebrüder van der Kobbe (um 1620) eine Gemeinde gebildet, welche, ohne Geistliche, unter Gemeindeältesten Betstunden (*collegia*) hielt, die Bibel las und sich erklärte und das Abendmahl feierte. Sie forderte altchristliche Sittenstrenge, aber war gegen kirchliche Dogmatik fast gleichgültig. Freiere unter den Taufgesinnten (Mennoniten) hielten sich zu ihnen. Es lässt sich vermuthen, dass Spinoza mit den Collegianten verkehrte, oder gar dass sie ihn nach Rhynsburg zogen. Wir wissen anderweitig, dass Spinoza mit gelehrten Mennoniten umging (Coler in Paulus Ausg. des Spinoza II. S. 603). Jarrig Jellis, an den nach einer alten Angabe [1]) die Briefe 44 bis 47 geschrieben sind, und der sich an der Herausgabe von Spinoza's nachgelassenen Schriften betheiligte, ein Kleinhändler in Amsterdam, war Mennonit. Aus der Annahme einer Gemeinschaft mit den Collegianten erklärt es sich, dass man in ihrem frühern Waisenhause, dem jetzigen der Taufgesinnten in Amsterdam, Briefe von Spinoza's Hand auffand. Johann Bredenburg, ein Kaufmann in Rotterdam, der Spinoza's Tractatus *theologico politicus* entkräften wollte, aber sich in spinozische Gedanken von Gott verstrickte, war ein Collegiant und der Streit, der auf diese Veranlassung unter den Collegianten ausbrach, dreht sich um verwandte Begriffe. [2])

---

1) Böhmer Spinozana in der Zeitschr. für Philosophie und philosoph. Kritik. XLII. 1. p. 88.

2) M. Simeon Friederich Rues aufrichtige Nachrichten von dem gegenwärtigen Zustande der Mennoniten oder Taufgesinnten wie auch der Collegianten oder Reinsburger. Jena 1743. S. 268. vgl. Leibniz Theodicee nach Erdmann's Ausg. S. 612.

Die in dem Waisenhause der Collegianten aufgefundenen Originale einiger in den nachgelassenen Werken herausgegebenen Briefe hellen einige Lebensbeziehungen auf, die der Herausgeber der *opera postuma*, Ludwig Meyer, absichtlich in Dunkel gelassen hatte. Mit Fleiss hatte er, wie er in der Vorrede erklärt (II. p. 30 ed. Paul.), in vielen Fällen die vorkommenden Namen nur mit Anfangsbuchstaben oder gar nur mit S ternchen ezeichnet, und übte darin eine Rücksicht gegen die Personen, deren Ruf durch Berührung mit Spinoza gelitten hätte; denn seine Philosophie galt dem Atheismus gleich. Eine solche Schonung war in Spinoza's Sinn. Unter Anderm zeigt dies ein in Holland im Jahr 1843 zu Tage gekommener Brief des Spinoza an Dr. Lambert von Velthuysen.[1]) Es war nämlich im Jahr 1675 Spinoza's Absicht, erklärende und rechtfertigende Anmerkungen zu seinem *tractatus` theologico politicus* (1670) herauszugeben. Da nun Lambert von Velthuysen, Doctor der Medicin, an Spinoza durch einen gemeinsamen Bekannten eine Beurtheilung des Buchs gesandt und Spinoza sie beantwortet hatte (Brief 48. 49): so wünschte er die Beurtheilung und Beantwortung in seine Anmerkungen einzufügen. Indem er sich dazu die Erlaubniss erbittet, berührt er die Gefahr der öffentlichen Meinung. *Et quamvis credam*, sagt er in dieser Beziehung, *posse id fieri absque ullo tuae famae periculo, si modo nomen tuum eidem non inscribatur, nihil tamen faciam, nisi mihi eiusdem evulgandi licentiam concedas.* So hatte es schon Gefahr, in Austausch mit dem Verfasser eine Schrift des Spinoza zu widerlegen und Spinoza will

---

1) Brief van Bened. de Spinoza aan Dr. Lambert van Velthuysen, medegedeelt door Prof. H. W. Tydeman (in Leyden). Mit Fac-simile. Unterz Sept. 1843.

den Namen des Widerlegers weglassen. Der Herausgeber der nachgelassenen Briefe nahm dieselbe Rücksicht und erst jetzt kommen einige der unterdrückten Namen an den Tag. Der 42te Brief, an J. B. überschrieben, ist wahrscheinlich an J. Bresser, Dr. der Medicin, gerichtet, an den das Supplementum (p. 303 ff.) einen herzlichen und ermahnenden Brief Spinoza's bringt. J. R. (Brief 72) *„misit mihi amicus noster J. R. litteras,“* ist Joannes Rieutwertsz, Buchdrucker der Stadt Amsterdam (vgl. Coler nach Paulus Ausg. II. p. 641). Einige nähere Bestimmungen ergeben sich aus den Adressen und dem Datum der aufgefundenen Briefe.

In den hinterlassenen Werken eröffnet der Briefwechsel mit Heinrich Oldenburg die Reihe (Brief 1—25). Heinrich Oldenburg, ein Bremer, war als ächter Sekretär der Gesellschaft der Wissenschaften in London ein lebendiger Mittelsmann für die Beziehungen der Gelehrten in den verschiedenen Ländern. Schon im Jahre 1661 besuchte er Spinoza in Rhynsburg (Br. 1); es ist bezeichnend, wenn ihn der Name des 29jährigen Spinoza dorthin zog; und der erste seiner Briefe, schon im Aug. 1661 gleich nach der Rückkunft in London geschrieben, zeigt ziemlich deutlich, dass schon damals in Rhynsburg die Argumente der spätern spinozischen Philosophie zwischen ihnen verhandelt wurden. In dem Supplemente wird uns Oldenburgs letzter Brief mitgetheilt, aus dem Jahre vor Spinoza's Tode, vom 11. Februar 1676, die Antwort auf den letzten Brief Spinoza's, den die *opera postuma* (Br. 25) enthalten. (Suppl. p. 309 sq.). Die dem Spinoza eigenthümlichen Anschauungen wollen auch da noch dem Geiste Oldenburgs nicht einleuchten, der mehr von dem positiven Standpunkte des gewöhnlichen Bewusstseins argumentirt. Zwischen beide Endpunkte fällt ein neuer Brief Oldenburgs (Supplem. p. 300 sqq.), während der Pest in Lon-

don geschrieben, wahrscheinlich aus dem Sept. 1665, in welchem er einen Dank Boyle's, des Physikers und Chemikers, ausrichtet, des Astronomen Hevels gedenkt und nach Huygens bewundernd fragt. Leider fehlt uns der Brief Spinoza's, durch welchen Boyle sich ihm verpflichtet fühlte und die Beziehung bleibt uns dunkel. Der Zeit nach schiebt sich dieser neue Brief zwischen den 13ten und 14ten unserer Sammlung ein, und die Gegenstände, welche Oldenburg im 14ten Brief bespricht, knüpfen augenscheinlich an einen Brief an, der uns fehlt, wahrscheinlich an Spinoza's Antwort auf den nun vorliegenden Oldenburgs.

Es war ein edles Verhältniss zwischen Spinoza und einem wohlhabenden jungen Mann in Amsterdam, Simon van Vries, dessen freigebige Unterstützung Spinoza abgelehnt hatte (Coler. II. S. 622 f. Paul.). Die hinterlassenen Werke haben von ihm einen Brief mit metaphysischen Fragen vom Februar 1663 und Spinoza's Antwort (Brief 26. 27), so wie einen spätern wissenschaftlichen Brief an ihn als Antwort auf eine Frage (Brief 28). Die beiden ersten Briefe liegen nun vollständig (Supplem. p. 295 ff.) vor. Der Herausgeber, Ludwig Meyer, hatte den Namen voll ausgedruckt, denn Simon van Vries war gestorben, aber die persönlichen Beziehungen weggelassen; ja die Veranlassung des Briefes durch eine Aenderung verwischt. In den hinterlassenen Werken erscheinen die Fragen von Simon van Vries als seine Fragen. Aber nach dem nun mitgetheilten Eingang beider Briefe fragt er im Namen junger Männer, welche sich in Amsterdam zu einem Kreise vereinigt hatten und Spinoza's Metaphysik in dem Mscr. des ersten Buches der *ethica more geometrico demonstrata* zusammen studirten (Febr. 1663). Spinoza freuet sich dieser Gemeinschaft, aber wachsam verlangt er, dass ein junger Hausgenosse von ihm —

nach van Vlotens Vermuthung Albert Burgh, der in spätern Jahren zum Katholicismus übertrat, — in seine eigentliche Lehre nicht eingeführt werde; denn er sei dazu noch nicht reif. In dem nun vorliegenden Schluss des 26sten Briefes sehen wir Simon van Vries mit einem Collegium der Anatomie beschäftigt, mit dem Vorhaben Chemie zu hören umgehend und auf den Rath des Spinoza Willens, die ganze Medizin zu durchlaufen. So herschen in Spinoza's jungen Freunden naturwissenschaftliche Studien vor.

In den hinterlassenen Werken enthalten Brief 31 bis 38 einen Briefwechsel zwischen Wilhelm van Blijenbergh, Kaufmann in Dortrecht und Spinoza aus dem Ende des Jahrs 1664 bis Juni 1665. Sie sind Uebersetzungen aus dem Holländischen; die Originale der Blijenberghschen Briefe sind jetzt aufgefunden; und der letzte Brief Spinoza's, Brief 38, niederländisch geschrieben, wird mitgetheilt. In diesen Briefen greift Blijenbergh Spinoza's Meinungen an, indem er namentlich die ethischen Consequenzen des Determinismus zieht. Spinoza vertheidigt sich und sucht die Missverständnisse wegzuräumen, wobei er besonders den Begriff der Privation nach seiner Auffassungsweise erläutert. Der Herausgeber Ludwig Meyer hat kein Bedenken getragen Blijenbergh's Namen voll auszudrucken, wahrscheinlich weil eine Rücksicht nicht nöthig war; denn Blijenbergh hatte sich bereits in seiner 1674 herausgegebenen Widerlegung des *tractatus theologico politicus* genügend als Gegner Spinoza's offenbart.

Ein mit J. O. bezeichneter Mann hat dem Spinoza die Einwürfe Velthuysens (Brief 48) mitgetheilt und Spinoza sendet demselben J. O. (Brief 49) seine Entgegnung. Aus dem aufgefundenen Concept dieses letzten Briefes (Suppl. p. 305) tritt nun der Mann hervor. Es ist kein anderer als Isaac Orobius de Castro, ein merkwürdiger

Mensch, der von katholischen Eltern geboren, Lector der Metaphysik auf der Universität zu Salamanca, des heimlichen Judenthums angeklagt, aber trotz der Martern der Inquisition nicht geständig wurde, bis er nach Frankreich und dann nach Amsterdam auswandernd in Amsterdam sich beschneiden liess (vgl. Joecher s. v., Coler b. Paulus II. p. 677.). Spinoza's Brief ist kurz und kühl gehalten. Spinoza lebte nicht mehr, als Isaac Orobius eine Schrift gegen Bredenburg, jenen Collegianten mit spinozischen Gedanken, herausgab (1684). Das Datum des bezeichneten Briefes ist weder in den hinterlassenen Werken noch aus dem aufgefundenen Concept mitgetheilt.

Auch einige neue Nachrichten über die persönlichen Beziehungen zu unsern deutschen Philosophen Leibniz und Tschirnhausen kommen durch die Auffindung von Originalbriefen ans Licht. Niemand wusste, dass Tschirnhausen, der Finder der caustischen Curven, der Erfinder der Brennspiegel, der Entdecker der Porzellanerde, in der philosophischen Welt durch seine 1687 zu Amsterdam erschienene *medicina mentis sive artis inveniendi praecepta generalia* bekannt, mit Spinoza in Verbindung gestanden. Es war bekannt, dass er 1668, 17 Jahre alt, auf die Universität Leiden gegangen war und in Holland gegen Ludwig XIV 18 Monate Kriegsdienste genommen hatte. Aber weder im *éloge* von Fontenelle noch in der 1709 zu Görlitz erschienenen „Lebens- und Todesgeschichte des weltberühmten Ritters und Herrn Herrn Ehrenfried Walther von Tschirnhauss“[1]) ist irgendwie erwähnt worden, dass Tschirnhauss Spinoza gekannt habe — und plötzlich zeigt sich jetzt, dass in den hinterlassenen Werken die Briefe 61 bis 72 einen Brief-

---

1) Wieder abgedruckt in Zieglers Schauplatz und historischem Labyrinth der Zeit. 1ste Fortsetzg. Lpz. 1717.

wechsel zwischen Tschirnhausen und Spinoza von October 1674 bis Juli 1676 bilden. Unter den sechs Sternchen hatte niemand Tschirnhausens Namen vermuthet. In Amsterdam, so scheint es, war Tschirnhausen mit jüngern Freunden Spinoza's bekannt geworden und hatte ihn in Amsterdam oder im Haag selbst gesprochen; denn er schreibt Brief 63 (I. p. 668) *praesens mihi indicasti methodum, qua uteris in indagandis necdum cognitis veritatibus* und lobt den Erfolg dieser Methode, welchen er an sich erfahren. Durch Tschirnhausen knüpfen sich nun einige nähere Beziehungen zwischen Leibniz und Spinoza.

Wir hatten bis dahin nur einen Brief von Leibniz an Spinoza aus Frankfurt vom Jahre 1671, mit welchem Leibniz dem Spinoza seine *notitia opticae promotae* übersendet. Jetzt scheint es, dass aus jener Zeit Spinoza mehrere Briefe von Leibniz in Handen hatte. Denn in einem neu mitgetheilten Briefe an Schaller, Dr. der Medizin, einen Freund Tschirnhausens, aus dem Jahre 1675 sagt Spinoza von Leibniz (supplem. p. 317) *„quantum ex ipsius epistolis coniicere potui, visus est mihi homo liberalis ingenii et in omni scientia versatus.“* Einer dieser Briefe Leibnizens handelte von dem *tractatus theologico politicus* (p. 316). In jenem bisher bekannten Briefe (Brief 51) hellt sich durch die Auffindung der Urschrift ein Name auf. Leibniz sagt mit Bezug auf die angeschlossene *notitia opticae promotae: audio et amplissimum* (nun folgen sechs Sternchen) *in eodem genere florere nec dubito tibi cognitissimum esse. Unde si huius quoque iudicium et favorem mihi impetraveris, beneficium mirifice auxeris.* Der Mathematiker, dem Leibniz empfohlen zu sein wünscht und den er zu Spinoza's Bekannten zählt, zeigt sich nun als Hudden (Joannes Huddenius) (suppl. p. 306), der, durch mathematische Schriften bekannt, Rathsherr und später Bür-

germeister in Amsterdam war. Tschirnhausen hatte Leibniz in Paris getroffen, war mit ihm vertraut geworden; und wünschte ihm (nach dem Brief an Schaller supplem. p. 316) Spinoza's Schriften (ohne Zweifel die noch ungedruckte Ethik) mitzutheilen. Aber Spinoza hält damit misstrauend zurück. *Quantum ex ipsius epistolis coniicere potui, visus est mihi homo liberalis ingenii et in omni scientia versatus. Sed tamen ut tam cito ei mea scripta credam, inconsultum esse iudico. Cuperem prius scire, quid in Gallia agat et iudicium nostri Tschirnhusii audire, postquam ipsum diutius frequentaverit et ipsius mores intimius noverit.* Wir können fragen, was denn den Spinoza gegen Leibniz eingenommen hatte, aber können darüber kaum etwas vermuthen. Hatte Spinoza vielleicht in den vorangegangenen Briefen etwas von den Gedanken gewittert, mit welchen Leibniz das deutsche Bücherwesen unter den kurmainzischen Schutz, aber auch unter dessen Censur bringen wollte? Was Leibniz 1668 beabsichtigt, ist demjenigen schnurstracks zuwider, was Spinoza in seinem *tractatus theologico politicus* als Denkfreiheit erstrebt. Leibniz theilte gern in seinen Briefen eigene Philosopheme mit. Wenn er dies auch gegen Spinoza gethan hätte, so wäre es möglich, dass die scharfe Spitze einer Aeusserung in der Ethik (eth. I. app. p. 74) nicht blos auf die Pythagoreer oder Plato gehen, sondern auch den Leibniz treffen sollte — — *quae denique aures movent, strepitum sonum vel harmoniam edere dicuntur, quorum postremum homines adeo dementavit, ut Deum etiam harmonia delectari crederent.* Es ist bekannt, dass Leibniz, nach Hannover berufen, auf seiner Rückreise, es war gegen das Ende des folgenden Jahres, also wenige Monate vor Spinoza's Tode, im Haag den Spinoza aufsuchte und sprach. Leibniz erwähnt diese Begegnung kurz in der Theodicee (bei Erdmann S. 613).

Inniger war die Verbindung zwischen Tschirnhausen und Spinoza. Niemand kannte sie bislang. Aber es war schon dem litterarisch forschenden Tennemann (in seiner Geschichte der Philosophie Bd. XI. S. 209 f.) aufgefallen, dass zwischen Tschirnhausens *medicina mentis* und Spinoza's unvollendetem Tractatus *de intellectus emendatione* eine grosse Aehnlichkeit bestehe und er wies durch Vergleichung einiger Stellen und einer Definition nach, dass Tschirnhausen die Schriften Spinoza's müsse gelesen haben. Jene Briefe gewinnen daher für den historischen Zusammenhang beider Philosophen eine neue Bedeutung. In der That enthalten sie principielle Fragen und zeigen uns, dass Tschirnhausen nie auf dem Standpunkt der Metaphysik des Spinoza stand. Im 61sten Briefe bespricht er den Determinismus des Spinoza und setzt ihm Cartesius Ansicht von der Freiheit des Menschen entgegen. Wenn der metaphysische Grundgedanke Spinoza's in der Lehre von den Attributen liegt, in dem unendlichen Denken und der unendlichen Ausdehnung als Attributen Gottes, so dass unser Verstand die eine unendliche Substanz bald unter dem Attribute des Denkens bald unter dem Attribute der Ausdehnung begreift: so macht Tschirnhausen die erheblichsten Einwürfe (Brief 65. 67. 71) und Spinoza löst sie keineswegs alle. Als Tschirnhausen fragt, wie aus Einem Attribute allein mehrere Eigenschaften fliessen können, denn man sehe in der Mathematik nirgends aus Einer Definition allein die mannigfaltigen Eigenschaften entspringen, sondern erst aus der Verbindung mehrerer, z. B. des Kreises und der geraden Linie, wie also z. B. aus dem Einen Attribut der Ausdehnung allein die unendliche Mannigfaltigkeit der Körper entstehen könne: antwortet Spinoza bezeichnend im offenen Eingeständniss: *sed de his forsan aliquando, si vita suppetit*, es ist im Jahre vor Spinoza's Tode, *clarius tecum*

agam. Nam hucusque nihil de his ordine disponere mihi licuit. Diese Worte enthalten schwerlich eine Vertröstung auf mündliche Besprechung, wie E. Böhmer diese Stelle aufgefasst hat,[1]) weil Spinoza verhindert worden, etwas Ausführliches für den Freund aufzusetzen (alle Andeutungen solcher Art fehlen), sondern erklären offen, dass Spinoza bisher nichts methodisch darüber habe entwerfen können. Tschirnhausen hat mit dieser Frage einen Zweckschuss gethan und den Punkt in der Scheibe getroffen. Neuere haben dasselbe unter einer andern Form eingewandt, wenn sie fragten, woher in Spinoza's unendlichen Attributen, der Ausdehnung und dem Denken, die Determination stamme, aus welcher erst Endliches — die Gestalten der Welt — würden hervorgehen können. Spinoza ist ohne Antwort auf diese Frage aus der Welt gegangen. Es ist der erste Riss, der in Spinoza's metaphysische Hypothese geschehen ist. Tschirnhausen bleibt sich consequent, wenn in der *medicina mentis*, welche überhaupt nur die formale Methodenlehre behandelt, Spinoza's metaphysische Voraussetzungen sich nicht finden; wo Tschirnhausen das Metaphysische berührt, wie z. B. p. 286, da sehen wir in ihm die alten Begriffe der Theologie, welche Spinoza in demselben Sinne nicht kennt, *Dei sapientia, potentia ac bonitas* und wir sehen nicht, dass er ihnen, wie wol bisweilen Spinoza thut, einen andern Sinn gegeben. Dagegen stehen ein Brief Tschirnhausen's und eine Antwort Spinoza's in Zusammenhang mit dem Gegenstand der *medicina mentis*, und wenn es wahr ist, was Fontenelle in seinem *éloge* vorträgt, dass Tschirnhausen seit seinem 18ten Jahr an diesem Buche arbeitete, vielleicht in einigem Zusammenhang mit der logischen Auffassung in der *medicina mentis.* Im 63sten Brief erkennt Tschirnhausen

1) Spinozana. 1863. a. a. O. S. 112.

dankbar die Fortschritte an, die er in der Mathematik und Physik gemacht habe, seit er die ihm von Spinoza mitgetheilte Methode, unentdeckten Wahrheiten nachzuspüren, anwende, und fragt nach dem Unterschied der *idea adaequata* und *idea vera*, und fragt weiter, da es von vielen Dingen in unendlich verschiedener Weise des Ausdrucks eine adaequate Idee gebe, wie z. B. vom Kreise einmal nach der Gleichheit der Radien, und dann wieder nach der Gleichheit unendlich vieler Rechtecke, welche sich durch die Abschnitte einander schneidender Sehnen bilden lassen, welche adaequate Idee für die Ableitung der daraus fliessenden Folgen die leichtere und fruchtbarere sei. Spinoza unterscheidet in der Antwort die *idea vera* und *idea adaequata* nur beziehungsweise und giebt auf die letzte Frage als sichere Norm die Regel, eine solche adaequate Idee oder Definition zu suchen, welche die wirkende Ursache in sich schliesse; aus einer solchen würden sich immer alle Eigenschaften der Sache ableiten lassen So empfielt Spinoza die genetischen Definitionen. Tschirnhausen geht zwar in seiner Schrift von cartesischen Betrachtungen über das Selbstbewusstsein aus; aber in seiner *ars inveniendi,* wie er bisweilen an Leibniz anklingend seine *medicina mentis* nennt, ist die Forderung genetischer Definitionen fast der Mittelpunkt. So sagt er p. 67 (2te Aufl.). *Patet omnem rei singularis definitionem semper eiusdem rei primum formationis modum oportere includere, quem alicuius rei generationem nuncupabo. Rem enim quandam vere concipere nihil aliud est, quam actio seu formatio mentalis alicuius rei; atque ideo id, quod de re aliqua concipitur, nil aliud est, quam illius rei primus formationis modus, vel, si mavis, generatio.* Es hängt damit ferner der Grundgedanke Tschirnhausen's zusammen, dass Seiendes und Nicht-Seiendes dasselbe sei, als Mögliches und Unmögliches, oder zwischen dem

was kann und dem, was nicht kann begriffen werden. *Nulla alia differentia inter ens et non ens, quam inter possibile et impossibile, seu inter id quod potest, ac inter id quod nequit concipi.* Der *intellectus* bewegt sich in dem, was begriffen und nicht begriffen werden kann. Leibniz äussert in einem Briefe an Placcius 1687. (opp. ed. Dut. VI. S. 42. VI. S. 44.): Tschirnhausen, der Anfangs durch und durch Cartesianer gewesen, sei durch Leibniz über das Wesen der Realdefinition belehrt, aus welcher sich müsse erkennen lassen, ob die Sache möglich sei oder nicht. So nimmt Leibniz zwei Jahre nach der Erscheinung der *medicina mentis* für sich in Anspruch, was vielmehr schon früher Spinoza in Tschirnhausen angeregt hatte. Dass Tschirnhausen mit Spinoza's Schriften vertraut war, sieht man ferner aus einzelnen Ausdrücken, insbesondere aber aus dem durchgeführten Gegensatz von *intellectus* und *imaginatio.* Es erinnert an spinozische Gedanken, wenn Tschirnhausen den *intellectus* als die *facultas concipiendi sub forma actionis* und die *imaginatio* als die *facultas percipiendi sub forma passionis* erklärt. Der Herausgeber des supplementum, H. van Vloten, hat noch Anderes und Einzelnes aufgeführt (p. 351 ff.), was in Tschirnhausen ohne Zweifel aus spinozischer Quelle geflossen ist. Zugleich hat er aus der Bibliothek zu Leiden einige anziehende Briefe veröffentlicht, welche Tschirnhausen an Huygens, und einen, den Huygens an Tschirnhausen geschrieben. Der letztere giebt Huygens Urtheil über die *medicina mentis.* In einem der erstern aus dem Jahre 1682 spricht Tschirnhausen von der Absicht sie herauszugeben und nennt sie geradezu mit demselben Namen, welchen Spinoza's nachgelassener Tractat führt, *de intellectus emendatione.* Ihm schwebt also die Erinnerung an Spinoza vor. Dessenungeachtet schweigt er von Spinoza in der *medicina mentis.* Mehrere Male, wenn er Anderer Arbeiten, zu-

mal des Cartesius, gern gedenkt, war die Gelegenheit gegeben, Spinoza's Schrift zu nennen, wie p. 89 in der Vorrede zur 2ten Auflage; aber es ist, als ob Grabesstille auf Spinoza's Namen ruhte. Am auffallendsten ist eine Stelle p. 183, wo er von der euklidischen Methode spricht und hinzufügt. *Deinde D. des Cartes quaedam sic ordinata circa secundas Objectiones in suas Meditationes adhibuit. Quidam item primam ac secundam partem Principiorum eius Philosophiae reduxit ad eiusmodi methodum. Eadem fere ratione pleraque tractat omnigenae eruditionis vir Alph. Borellus in libro de motibus animalium. Nec defuere qui omnia sua cogitata Ethica in talem redigere ordinem sunt conati.* Hier ist zweimal Spinoza's gedacht, aber zweimal Spinoza verschwiegen. Der *quidam* ist Spinoza, und unter dem *nec defuere qui* u. s. w. kann man streng genommen nur Spinoza verstehn, wenn nicht allenfalls auch noch Pufendorf in seinen *elementa jurisprudentiae universalis* (1660).

Wo die Fragen so dringend waren, wie Tschirnhausens Fragen in seinen Briefen an Spinoza, wo die Briefe voll Liebe, wie die Briefe Spinoza's an Tschirnhausen: da hätte man allerdings eine solche Zurückhaltung, ein solches absichtliches Verdecken nicht erwarten sollen. Aber es lag eine Scheu in der Zeit, Spinoza zu berühren. Sein Name war gebannt, zumal wol in Frankreich, für welches die *medicina mentis*, Ludwig XIV. zugeeignet, mitbestimmt war. Nur Christian Wolff hat uns in seiner Lebensbeschreibung eine mündliche günstige Aeusserung Tschirnhausens über Spinoza aufbehalten. [1])

1) Christian Wolffs eigene Lebensbeschreibung von Heinrich Wuttke. 1841. p. 127: Tschirnhausen sagte mir von Spinoza, „er habe keineswegs Gott und die Natur mit einander confundiret, wie man ihm insgemein imputirte, sondern Gott multo significantius als Cartesius definiret.“

Tschirnhausen hatte aus Paris den Brief vom 23. Juli 1675 (Brief 65) an Schaller, Dr. der Medizin in Amsterdam eingelegt und Schaller übersendet ihn an Spinoza mit einem Brief, der über Tschirnhausens Leben in Paris einige Data enthält (suppl. p. 314). Spinoza hatte Tschirnhausen, so sieht man daraus, auf Huygens aufmerksam gemacht und ihm seinen Umgang empfohlen. Zwischen Huygens und Spinoza bestand ein Verhältniss der Hochachtung (vgl. Brief 13. 15 an Oldenburg) und Huygens hatte kürzlich den *tractatus theolog. politicus* empfangen und gelesen. Es ist unbekannt, an wen Spinoza im Jahre 1666 den 39sten, 40sten und 41sten Brief richtete; sechs oder sieben Sternchen stehen in der Ueberschrift statt des Namens; sie handeln in praecisen metaphysischen Versuchen von Gott als Einem und nothwendigen Wesen. Am Ende des letzten Briefes schliesst Spinoza eine optische Frage über die Zweckmässigkeit von convex. concaven Gläsern an und sagt bei der Figur, die er hinzeichnet, *litteras in hac apposita figura, ut eas in parva tua dioptrica locas, appingamus.* Wer schrieb diese kleine Dioptrik? Wäre es, wie wahrscheinlich, Huygens, so bestätigte sich eine von Herrn Friederich Müller in einem Exemplar der in holländischer Sprache gedruckten Briefsammlung aufgefundenen Nachricht, nach welcher Brief 39 (also auch 40 und 41) an C. Huygens gerichtet ist. [1]) Die Briefe 39 und 40 haben ein Datum aus dem Jahr 1666. Um dieselbe Zeit, etwa im September 1665, schreibt Oldenburg in einem Briefe an Spinoza, der erst jetzt ans Licht tritt (suppl p. 302): *quid, amabo, vestrates iudicant de pendulis Hugenianis? — — — Quid etiam de ipsius dioptrica et*

---

1) Eduard Böhmer Spinozana a. a. O. 1863. XLII. 1. S 85.

tractatu de motu, quem utrumque diu iam exspectavimus. Die Frage zeigt, dass man damals die Dioptrik von Huygens, die in England noch erwartet wurde, in Holland kannte; und es lässt sich daher noch die Bestätigung des dioptrischen Citats hoffen, wenn es auch bis jetzt nicht gelang, die beschriebene Figur in Huygens Werken aufzufinden

Es ist bekannt, dass Spinoza die nach seinem Tode herausgegebene „*ethica more geometrico demonstrata*" theils öfter in seinen Briefen citirt, theils wenigstens Partien daraus Freunden mittheilte. Thomas in seiner Schrift: Spinoza als Metaphysiker 1840, will schliessen, dass alle uns erhaltenen Schriften des Spinoza zwischen 1661—1664 verfasst seien. Doch sind die für diesen Schluss benutzten Andeutungen der Briefe nicht bestimmt genug; man sieht nur, dass einiges aus diesen Schriften früh bekannt war. Es fragt sich, ob wir aus dem supplementum für diese litterarische Frage neue Data gewinnen. In dieser Beziehung heben wir zwei Stellen hervor. In der Ergänzung, welche der Brief des jungen Simon van Vries vom 24. Februar 1663 an Spinoza (Brief 26 in opp. posth.) erfährt, finden sich (supplem. p. 296) zwei neue Citate aus dem 1sten Buch der Ethik. (I. 8. schol. 3. I. 19. schol.). Das erste Citat I. 8. schol. 3 entspricht in unserer Ausgabe der Ethik dem Scholion zu I. 10. Das erste Buch ist also im Jahre 1663 — Spinoza war damals 31 Jahr alt — bereits fertig; die Versetzung des Scholions wird aus späterer Durchsicht stammen. In dem neuen Brief an Bresser aus dem Mai oder Juni 1665 (supplem. p. 304) findet sich folgende Aeusserung: *Quod ad tertiam partem nostrae philosophiae attinet, eius aliquam brevi vel tibi, si translator esse vis, vel amico De Vries mittam; et quamvis decreveram nihil mittere antequam eam absolverem, ta-*

men, quia praeter sententiam longior evadit, nolo vos nimis diu detinere; mittam usque ad 80 propositionem circiter. In dieser Mittheilung an den Kreis junger Amsterdamer Freunde sieht man Spinoza an dem dritten Theile der Ethik arbeiten. Wenn er aber den 80sten Lehrsatz citirt, so fällt dies auf; denn das 3te Buch enthält nur 59 Lehrsätze. Wir erklären dies einstweilen so. Der erste Theil der Ethik enthält die Metaphysik, der zweite die Erkenntnisslehre, der dritte die Psychologie der Affecte, der vierte, wie eine Folge ihrer Natur, ihre Macht über den Menschen, der fünfte, als eigentliche Ethik, die befreiende Macht des Intellectus. Hiernach stehen der dritte und vierte Theil in genauester Verbindung, der dritte *de origine et natura affectuum*, der vierte *de servitute humana seu de affectuum viribus;* und es ist möglich, dass beide Theile ursprünglich einen einzigen bilden sollten, und Spinoza sie erst später, wie er sagt: *quia praeter sententiam longior evadit (pars tertia)*, trennte. In der Antwort an Blyenbergh vom März 1665 (Brief 36 p. 583) wird ein Begriff aus der Ethik angeführt, der ebenfalls unserm 4ten Buche angehört (vgl. eth. IV. 37. schol. 2). Auf jeden Fall war nach jener Andeutung im Mai oder Juni 1665 der fünfte Theil *(de potentia intellectus seu de libertate humana)* noch zurück. Im September desselben Jahres schrieb Spinoza, wie man aus Oldenburgs Antwort ersieht (supplem. p. 301), dass er beschäftigt sei, seine Gedanken über Engel, Prophetie und Wunder aufzuzeichnen. Wir dürfen hiernach sicher annehmen, dass die ethica, als Spinoza 1670 seinen *tractatus theologico politicus* herausgab, in der ersten Ausarbeitung längst vollendet war und der *tractatus theologico politicus*, der früh angelegt sein mag, (vgl. Oldenburg ep. 7. cf. 17) bei dem Erscheinen bereits das volle und durchdachte System der

Ethik hinter sich hat.[1]) Der Abschluss der Ethik mag in das 34ste oder 35ste Lebensjahr des Spinoza fallen. So stehen nothwendig die Gedanken in den Hauptschriften Spinoza's in bündiger Einheit.

Es ist hergebracht, Spinoza, den verstossenen Juden, als einen einsamen Denker darzustellen und sein vereinsamtes Leben auszumalen. Dies Bild stimmt nicht ganz mit den uns aufbehaltenen Lebensbeziehungen Spinoza's, die wir durch die Ergänzungen sich erweitern sehen. Allerdings hat, wie es nach den Briefen scheint, die Herausgabe des in den allgemeinen Glauben einschneidenden *tractatus theologico politicus* die alten Bande nicht fester gezogen, sondern gelockert. Das trifft die letzten sieben Jahre seines Lebens. Sonst kann man den nicht einsam nennen, der im Haag, schon ehe er sich dort niederliess, eine grosse Zahl Freunde in bedeutenden Lebensstellungen hatte (Coler p. 616), den früh ein Mann, wie Oldenburg, aus der Ferne aufsuchte, mit dem Boyle, Englands Physiker und Chemiker, eine wissenschaftliche Verbindung anknüpfte, der mit einem Huygens philosophische Gedanken tauschte und in freundlichem Verhältniss stand, und um dessen philosophische Lehre sich ein Kreis junger strebender Männer sammelte. Es mag sein, dass Oldenburgs Briefe, nachdem der Tractat erschienen und Spinoza's Denkungsart ganz und mit ihren Folgen kund gab, kritischer, zurückhaltender, abmahnender wurden; aber der Briefwechsel dauerte bis zu Spinoza's Tode. Es mag sein, dass Boyle, dessen christliche Ueberzeugungen und Bestrebungen die entgegengesetzte Richtung hatten, das frühere Verhältniss erkalten liess. Es mag sein, dass in Folge der Herausgabe sein Leben im Haag stiller war, als in Rhyns-

---

1) vgl. Christoph Sigwart Spinoza's neu entdeckter Tractat u. s. w. 1866. S. 147.

burg und Voorburg. Aber verlassen und einsam in seinen philosophischen Bestrebungen war er nicht. Thatsachen widersprechen dem. Drei Jahre nach dem Erscheinen des Tractates wurde er zum Lehrer der Philosophie an die Universität zu Heidelberg gerufen. Leibniz schrieb ihm über den Tractat und begehrte seine philosophische Lehre zu kennen. Vereinsamt war der nicht, der in den letzten Lebensjahren unter seinen jungen Freunden einen Tschirnhausen hatte, eifrig, sich philosophisch zu unterrichten. In einer Vereinsamung liegt schwerlich der Grund, wenn Spinoza's eigentliche philosophische Arbeiten mit dem 35sten oder 36sten Lebensjahre geschlossen erscheinen und das letzte Jahrzehnt seines Lebens ohne die Frucht einer Schrift hingeht, und wenn er selbst den früh begonnenen gross angelegten *tractatus de intellectus emendatione* als Bruchstück hinterlässt. Eine volle äussere Erklärung dürfte es für diese Erscheinung nicht geben. Spinoza kränkelt, schleift optische Gläser für seinen Unterhalt, und als sein *tractatus theologico politicus* verschrieen und angefochten wird, denkt er, wie die Briefe zeigen, auf Verständigung und Vertheidigung. Diese Gedanken beschäftigen ihn zumeist, aber jene metaphysische für die Durchführung seiner Lehre so wichtige Frage Tschirnhausens (Br. 71) findet keine methodische Behandlung.

Wir schliessen diesen Beitrag zu den Lebensbeziehungen Spinoza's, indem wir ein Verzeichniss der Briefe anfügen und dabei, soweit sie nun bekannt sind, die Personen bemerken, mit welchen sie gewechselt worden.

Brief 1 bis 25. Briefwechsel mit Oldenburg, wozu zwei Briefe Oldenburgs in den Ergänzungen (suppl. p. 300 sqq. p. 309 sqq.).

Brief 26 bis 28. Briefwechsel mit Simon de Vries, wozu

für Brief 26 und 27 Ergänzungen in den supplem p. 295 ff.

Brief 29. Brief Spinoza's an Ludwig Meyer, den Arzt, (nach einer Notiz in einem Exemplar einer holländischen Uebersetzung der Briefe). Daher die Ueberschrift *ad virum doctissimum expertissimum L. M. P. M. Q. D.* (soll wol heissen *Ludovicum Meyerum, philosophiae medicinae que doctorem*).

Brief 30 an Peter Balling.

Brief 31 bis 38. Briefwechsel mit Wilhelm van Blyenbergh; Brief 38, Brief Spinoza's vom 3. Juni 1665 nach der niederländischen Urschrift supplem. p. 298 f.

Brief 39 bis 41 an Chr. Huygens (wahrscheinlich).

Brief 42. An J. B. (wahrscheinlich Joh. Bresser, Dr. der Medicin in Amsterdam, und vielleicht an denselben ein Brief Spinoza's supplem. p. 303 ff.).

Brief 43 an J. v. M. (wer?)

Brief 44 bis 47 an Jarrig Jellis.

Brief 48. Lambert van Velthuysen an Isaak Orobius de Castro.

Brief 49. Spinoza an Isaak Orobius de Castro. Auf beide Briefe bezieht sich Spinoza's Brief vom Jahr 1675 an Lambert van Velthuysen, den Prof. H. W. Tydeman 1843 herausgegeben.

Brief 50 an wen?

Brief 51. Leibniz an Spinoza.

Brief 52. Spinoza an Leibniz.

Brief 53. Ludwig Fabritius an Spinoza.

Brief 54. Spinoza an Ludwig Fabritius.

Brief 55 bis 60. Briefwechsel mit wem?

Brief 61 bis 72. Briefwechsel mit Tschirnhausen. Von diesen Briefen ist Brief 65 durch Schaller, Dr. der Medicin in Amsterdam, dem Spinoza übersandt. In diesen Zusammenhang gehört ein Brief Schallers an Spinoza vom 14. Nov. 1675 und eine Antwort Spinoza's in den supplem. p. 314 ff.

Brief 73. Albert Burgh an Spinoza.

Brief 74. Spinoza an Albert Burgh.

2. Nach diesen Bemerkungen über den Ertrag, welchen das Supplementum für die Lebensbeziehungen und den Briefwechsel des Spinoza ergiebt, wenden wir uns zu den aufgefundenen und mitgetheilten Schriften.

Es handelt sich zunächst um die Echtheit.

Ludw. Meyer schreibt im Jahre von Spinoza's Tode (1677) in der Vorrede zu den hinterlassenen Werken (p. 5.): *sunt vero haec omnia, quae ex adversariis et quibusdam apographis inter amicos ac familiares delitescentibus colligere licuit. Et quamquam credibile est, apud hunc aut illum aliquid, a nostro philosopho elaboratum, absconditum esse, quod hic non invenietur: existimatur tamen, nil in eo inventum iri, quod saepius in his scriptis dictum non sit; nisi forte sit tractatulus de iride, quem ante aliquot annos, ut quibusdam notum, composuit, quique, nisi eum igni tradidit, ut probabile est, alicubi delitescet.*

Diese Stelle widerspricht nicht der Möglichkeit, dass die nun erschienenen Schriften echt seien; aber sie machen es unwahrscheinlich, dass Spinoza's Freunde, die nach dessen Tode die hinterlassenen Werke herausgaben, namentlich Ludw. Meyer, Jarrig Jellis, Johannes Ruitwertsz, eine solche ausgearbeitete Schrift, wie der *tractatus brevis de Deo et homine*, kannten. Dazu kommt, dass in Spinoza's Briefen an Schüler, wie z. B. Simon

de Vries, Bresser, allenthalben, wo auf eine Darstellung der Ethik Bezug genommen wird, immer die *ethica* der hinterlassenen Werke gemeint ist. Die Vorrede zu denselben sagt ausdrücklich, dass diese Ethik schon vor Jahren von Verschiedenen abgeschrieben und ihnen mitgetheilt sei, aber erwähnt einer andern nicht. p. 30: *Notet quoque lector benevolus, ei non mirum esse debere, si deprehendat in his epistolis ethicam tum temporis ineditam tam ab eo, qui litteras scribit, quam ab eo, qui eis respondet, allegari; ea namque ante multos annos a diversis fuit descripta et iis communicata. Haec hic loci monere visum fuit, ne quis suspicetur ethicam antehac editam fuisse.* Wenn die Herausgeber den *tractatus brevis* gekannt hätten, so würde unwillkürlich eine Andeutung in diese Stelle eingeflossen sein.

Hiernach bedarf der *tractatus brevis* einer besondern Prüfung.

Im Anhang desselben findet sich eine kurze Zusammenfassung 1) *de substantiae natura*, 2) *de mente humana* (supplem. p. 232 ff.). E. Böhmer hat vor der Herausgabe des Textes aus einer alten Skizze vermuthet, dass dieser Entwurf derselbe sei, welchen Spinoza im Jahre 1661 über die Natur der Substanz an Oldenburg schickte (Brief 2), indem er klar nachwies, dass die ersten Sätze der *ethica* in den hinterlassenen Schriften nicht gemeint sein könnten.[1]) Diese Vermuthung hat sich nahezu bestätigt. Der Unterschied liegt wesentlich darin, dass der vorliegende Text die Definitionen nicht enthält, welche sowol nach der Verhandlung mit Oldenburg (Brief 2—4) gegeben, als auch nach der Anlage der geometrischen Methode erforderlich waren,

---

1) *Eduardus Boehmer Benedicti de Spinoza tractatus de Deo et homine eiusque felicitate lineamenta etc.* 1852. p. 49 ff.

und statt vier Axiome, welche nach den Briefen gegeben wurden, acht bietet. Auf den Anhang passt namentlich ein Einwand Oldenburgs, dass die Axiome des ihm mitgetheilten Entwurfs keine Axiome seien, wenn auch das zweite Axiom, wie es Oldenburg bespricht (p. 454), im Anhang nicht dieselbe Gestalt hat. Beide Entwürfe erscheinen als Studien zur *ethica more geometrico demonstrata;* der Entwurf des Anhangs ist wahrscheinlich der frühere. Oldenburg's Einwand blieb nicht ohne Einfluss auf die Gestaltung der ersten Sätze in der ausgearbeiteten Ethik. Denn in der Antwort an Oldenburg giebt Spinoza eigentlich zu, dass die Axiome keine Axiome sind; denn er beweist sie, und zwar ziemlich so, wie später in der Ethik. Was in beiden Entwürfen noch Axiom war, wird zu den ersten bewiesenen Sätzen der Ethik. Was in den Briefen vom Jahr 1661 *accidentia* heisst, heisst in der Ethik *modi* mit cartesischem Ausdruck. Die Termini stehen noch nicht fest. So sieht man den Spinoza durch diese Entwürfe hindurch an seinem ersten Buch der Ethik arbeiten.

Die Echtheit der Abhandlung über den Regenbogen mag nicht so sicher begründet sein, als der eben besprochene Anhang des *tractatus brevis.* Es liegt in der Natur des mathematischen Gegenstandes, dass die Eigenthümlichkeit des Spinoza darin schwerer zu erkennen ist. Es passt auf die kleine Schrift, wenn die Vorrede der hinterlassenen Werke die abhanden gekommene Abhandlung über den Regenbogen *tractatulum de iride* nennt. Es lässt sich allenfalls auf Spinoza deuten, wenn es in der vorgesetzten Vorrede heisst, dass die Aufzeichnungen der Vorschrift des Horaz gemäss mehr als zehn Jahre in einem Winkel gelegen; denn als das Schriftchen im Haag 1687 erschien, war Spinoza zehn Jahre todt. Es mag an Spinoza erinnern, wenn im Anfang des Büchleins der theologischen Auffassung des Regenbogens als eines

göttlichen Bundeszeichens die Erklärung der Physiker aus Refraction und Reflexion entgegengesetzt wird. Aber diese Anzeichen begründen nur eine Vermuthung.

3. Den wichtigsten Theil des supplementum bildet der Abdruck einer Handschrift, welche sich einer holländischen Uebersetzung der *principia philosophiae Cartesianae* angefügt fand. Sie führt die Aufschrift: Korte Verhandeling van God den Mensch en deszelfs Welstand, Kurze Abhandlung von Gott dem Menschen und dessen Wohlfahrt. Auf dem Titel ist bemerkt: „Zuerst lateinisch von Benedict von Spinoza verfasst, zum Gebrauch seiner Schüler, welche sich der Uebung der Sittenlehre, der wahren Philosophie, befleissigen wollen." J. van Vloten hat die Handschrift ins Lateinische zurückübersetzt (*tractatus brevis de Deo et homine eiusque valetudine*) und wir citiren sie als *tractatus brevis.*

Für die Kritik ist es wichtig, den Ursprung des Manuscripts zu erkennen; und Dr. van der Linde hat es wahrscheinlich gemacht,[1]) dass die Handschrift von Joh. Monnikhoff, einem Stadtchirurg zu Amsterdam, etwa um die Mitte des vorigen Jahrhunderts geschrieben ist und in der Ueberlieferung auf Wilhelm Deurhoff, einen holländischen Philosophen und Spinoza's jüngern Zeitgenossen (starb 1717) zurückgeht, der ein freilich sehr verworrener und zum Theil unbewusster Anhänger des Spinoza gewesen.

Indessen bedarf es einer nähern Untersuchung, um den Tractat, der unbeglaubigt aus der Verborgenheit hervortritt, mit Sicherheit in Spinoza's authentische Schrif-

1) Notiz zur Litteratur des Spinoza in der Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. 1864. XLV. 2tes Heft. S. 301 ff.

ten einzureihen und den Ertrag für die Entwickelung der Lehre Spinoza's zu bestimmen.

Hiebei wird es zweckmässig sein, zuerst die äussere Gestalt der Schrift zu betrachten, sodann das Verhältniss der einzelnen Partien zu Cartesius auf der einen und zu dem uns überlieferten Spinoza auf der andern Seite ins Auge zu fassen, und endlich das dieser Schrift im Inhalt Eigenthümliche hervorzuheben und zu erörtern.

Wir wenden uns zunächst zu der äussern Gestalt der Schrift und ihren Bestandtheilen. Den eigentlichen Körper bilden zwei Theile; der erste Theil in zehn Kapiteln von Gott handelnd, seinem Dasein, seinem Wesen, seiner Causalität, seinen Werken, der Vorsehung, der Vorbestimmung, der sogenannten *natura naturans* und *natura naturata*, endlich vom Begriff des Guten und Bösen im metaphysischen Zusammenhang; der zweite Theil in sechsundzwanzig Kapiteln handelnd von den Erkenntnissarten und der Meinung, den leidenden Zuständen und des Menschen Gutem und Bösem in diesem ethischen Zusammenhang, sodann von den leidenden Zuständen (den Affecten), von Willen und Begierde, von unserer Glückseligkeit, von der wahren Erkenntniss und der Wiedergeburt aus derselben, der Unsterblichkeit der Seele, von Gottes Liebe gegen den Menschen, den Teufeln und der wahren Freiheit. Diese beiden Theile, von der Erkenntniss Gottes als der metaphysischen Grundlage ausgehend, durch die psychologischen Beziehungen von Erkenntniss und leidenden Zuständen vorschreitend und mit der Ethik der wahren Freiheit endend, bilden dergestalt ein in sich zusammenhängendes Ganze und erinnern schon in dem allgemeinen Gange dergestalt an die vollendet hinterlassene Ethik des Spinoza, dass sie wenigstens nach dem ersten Eindruck den Stempel des spinozischen Geistes an sich tragen.

Anders verhält es sich mit zwei Bestandtheilen, welche mehr dem Körper fremd anhängen, als dessen eigene Glieder sind. Es sind nämlich erstens durch das ganze Buch hindurch, obgleich nicht in allen Theilen gleichmässig, erklärende Anmerkungen unter den Text gesetzt; und zweitens sind zwischen das zweite und dritte Kapitel des ersten Buchs zwei kurze Dialoge zwischengelegt, der erste ein Gespräch, in welchem sich der Intellect, die Liebe und die Vernunft gegen die Begierde vereinigen, der zweite ein Gespräch zwischen Erasmus und Theophilus über die inbleibende Ursache, wie die *causa immanens* holländisch heisst und deutsch sehr wol heissen könnte. Es fragt sich, was von diesen beiden Bestandtheilen zu halten sei.

Am meisten Bedenken erregen die Anmerkungen unter dem Text. Sind sie ursprünglich von Spinoza der Schrift beigefügt? Heute sind uns Anmerkungen unter dem Text geläufig. Die Schriftsteller, welchen sie eine bequeme Gelegenheit zu Ergänzungen und Seitenblicken, zu Begründungen und Nebendingen hergeben, lieben sie mehr, als der Leser, welcher nicht selten durch solche Zwischenreden, durch solche weit ausgedehnten Parenthesen und durch das Hin und Her vom Text oben zu den Anmerkungen unten gestört wird. Im Allgemeinen ist die Sitte und Unsitte der Anmerkungen sehr modern. Kein Klassiker kennt sie. Erst in der Zeit des gesunkenen Alterthums kommen sie vor, wie z. B. dem Johannes Tzetzes Anmerkungen zu seinen Chiliaden beigelegt werden. Wer nach gebundenem Plan schreibt und seinen Leser zu einem gebundenen Gedankengang zwingen will, hütet sich vor Anmerkungen, welche durch Zwischengedanken das Band lösen. Wie beiläufige Ideenassociationen, verleiten sie nicht selten dazu die Sache zu verlassen und den strengen Lauf des Gedankens zu durchbrechen. Höchstens sind sie zu Citaten gut. Die

von Spinoza herausgegebenen oder aus dem Nachlass erschienenen Schriften, in mathematischer Strenge gedacht, bündig geschrieben, mit sicherem Schritt auf geradem Wege vorschreitend, haben etliche wenige oder gar keine Anmerkungen (*tractatus theol. polit.* c. 6. p. 235. und c. 15. p. 350) unter dem Text und bedürfen keiner. Als Spinoza seinen *tractatus theologico politicus* herausgegeben hatte und diese Schrift, welche der geltenden Theologie in der historischen Kritik der Bibel und in der philosophischen Grundansicht zuwiderlief, heftige Anfechtungen erfuhr, kam Spinoza auf den Gedanken, wie er an Oldenburg im Jahr 1675, also fünf Jahre nach der Herausgabe des *tractatus* schreibt[1]) und in einem Brief an Lambert Velthuysen erwähnt,[2]) den Tractat „durch Anmerkungen zu erläutern und dadurch, wo möglich, die Vorurtheile zu heben.“ Diese Anmerkungen, über welche E. Boehmer mit kritischer Genauigkeit gehandelt hat,[3]) liegen uns, wie sie aus alten Exemplaren nach der Beischrift herausgegeben sind, in lateinischer, holländischer und französischer Sprache vor. Spät zum Tractatus hinzugesetzt können sie nicht mit Anmerkungen verglichen werden, welche ursprünglich zur Erläuterung des Textes unter den Text bestimmt sind.

Nur in dem nachgelassenen Fragment *de intellectus emendatione* finden sich unter dem Text Anmerkungen, welche grossen Theils Bemerkungen des Verfassers für

---

1) *epistol.* 19. p. 508. ed. Paul.

2) Brief van Bened. de Spinoza, aan Dr. Lamb. van Veldhuysen, medegedeelt door Prof. H W. Tydeman. 1843. p. 1.

3) *Benedicti de Spinoza tractatus de Deo et homine eiusque felicitate lineamenta atque adnotationes ad tractatum theologico politicum edidit et illustravit Eduardus Boehmer.* 1852. p. 9 sqq. p. 58 sqq.

eigenen weitern Gebrauch sind und uns vor Augen stellen, dass die Schrift noch in der Bearbeitung begriffen war. Sie sind uns ein Zeichen des noch unfertigen Zustandes. Bei der Vollendung der Abhandlung würde Spinoza den Wink, den sie enthalten, im Text erfüllt oder ihren Inhalt in denselben verflochten haben.

Auf den kurzen Tractat passt dies Beispiel des Fragments *de intellectus emendatione* nicht ganz; denn er ist sorgsam gegliedert und schliesst insofern die Wahrscheinlichkeit aus, dass der Verfasser ursprünglich unterbrechende Anmerkungen sollte beabsichtigt haben. War der kurze Tractat nur handschriftlich für Schüler und Anhänger in Umlauf, so konnte es leicht geschehen, dass die Anmerkungen zu besserem Verständniss oder eigener Erinnerung von Andern hinzugesetzt oder aus Spinoza's Briefen und Schriften nachgetragen wurden.

In der That sind nun die Anmerkungen von sehr verschiedenem Werth.

Einige sind geradezu überflüssig, wie zu II. 3. p. 106. II. 4. p. 114, wo dasselbe eigentlich schon im Text steht und nur etwas breiter wiedergegeben wird; andere sprechen ohne Noth das planer aus, was im Text deutlich gesagt ist, z. B. I. 3. p. 52, wo das plane Beispiel aus der Erklärung stammen mag, die Spinoza *(tract. theolog. polit.* c. 6. p. 244) von dem Durchgang der Kinder Israel durch das rothe Meer giebt, II. 3. p. 102 vgl. cogit. metaph. II. 8. p. 122, wo zu dem planen Beispiel im Text noch ein planes Beispiel hinzugefügt wird, II. 19. p. 180, wo die Anmerkung von der Macht der bessern Erkenntniss über die Leidenschaften kaum mehr hat, als was im Text liegt, ausgenommen den Begriff des Genusses der Erkenntniss, der nicht ausgeführt ist, II. 26. p. 230, wo nur noch einmal negativ ausgedrückt ist, was positiv im Text steht. Eine andere Anmerkung I. 1.

p. 12 vgl. I. 3 p. 50 ist eine Berichtigung des Ausdrucks und verräth sich dadurch vielleicht als späterer oder fremder Zusatz; ebenso verräth sich II. 3. p. 108 als Anmerkung eines kritischen, aber doch wol den Sinn des Spinoza verfehlenden Lesers; eine andere I. 7. p. 72 sucht eine Verwechslung im Sprachgebrauch zu verhüten; wieder eine andere I. 19. p. 184 ist etwa aus einem Einwand entstanden, den ein Leser sich machte; wieder eine andere I. 1. p. 10 enthält am Schluss die Anticipation einer spätern Lehre, nämlich von den zwei Attributen, und diese kommt hier ungelegen. Gleich im ersten Kapitel (p. 4) enthält eine Anmerkung zu dem Ausdruck im Text, der sich an Cartesius anschliesst (vgl. *Cartes. meditat. resp. ad secundas obiectiones,* p. 79 *ed. Amst.* 1685. p. 79. *defin.* 9. p. 86), einen erklärenden und beschränkenden Zusatz. Wenn nun dem Verfasser der Ausdruck *aliquid ad naturam alicuius rei pertinere,* worin *natura* das Wesen als Gegenstand der Definition anzeigen soll, unbestimmt erschien, so konnte er leicht im Text ein Wort hinzufügen, das auch die Definition hinzufügte und es bedurfte keiner Anmerkung.

Merkwürdig ist die Anmerkung zu I. 9. p. 82. Die Bewegung in der Materie ist als unmittelbar von Gott abhängend dem *intellectus* im Denken parallel gestellt, und es heisst dann in der Anmerkung: „Was hier von der Bewegung in der Materie gesagt worden, sei hier nicht streng gesagt (*niet in ernst*, wir erklären es *non severe,* nicht *non serio*, was heissen würde, es sei wie ein Spiel oder Bild zurückzunehmen); denn der Verfasser meine die Ursache noch zu finden, wie er es a posteriori gewissermassen gethan; doch könne dies hier so, wie es gesagt sei, wohl stehen, weil darauf nichts gebauet sei oder davon abhänge. Vielleicht ist auch diese Bemerkung von späterer Hand nachgetragen, in Folge

von Fragen, die denen Tschirnhausens ep. 69. 71. ähnlich waren, und ähnlicher Erklärungen Spinoza's ep. 72.

Dagegen ist eine andere Gattung von Anmerkungen nicht ohne Eigenthümlichkeit. So z. B. I. 2. p. 16. p. 18. II. 16. p. 162, wo aus dem Widerspruch, auf welchen geltende Begriffe führen, die Ansicht des Spinoza dargethan wird, II. 19 p. 178, wo dogmatische oder biblische Begriffe verglichen oder umgedeutet werden, II. 21. p. 200 über die Macht und Ohnmacht der *ratio*. Vornehmlich gehört dahin die gegliederte Anmerkung zur Vorrede des 2ten Theils, p. 88, welche das gegenseitige Verhältniss von Seele und Leib betrachtet und namentlich das Wesen des Leibes durch eine Proportion von Bewegung und Ruhe eigenthümlich erläutert.

Bei diesem Stand der Sache lässt sich über den Ursprung der Anmerkungen kein entscheidendes Urtheil fällen. Es ist wahrscheinlich, dass sie — wenigstens zum Theil — nicht unmittelbar bei der Abfassung hinzugefügt worden, oder von anderer Hand, als der Hand Spinoza's herstammen. Wir lassen sie zunächst auf sich beruhen und nehmen den Tractat als ein Ganzes für sich.

Nachdem im ersten und zweiten Kapitel des ersten Theils dargethan worden, dass Gott sei und was Gott sei, sind vor dem dritten Kapitel, welches beweist, dass Gott aller Dinge Ursache sei, zwei Gespräche eingeschaltet, das erste ein Gespräch zwischen dem Intellect, der Liebe, der Vernunft und der Begierde, in welchem die Liebe, den *intellectus* und die *ratio*, nach dem heutigen Sprachgebrauch die Vernunft und den Verstand, aufruft, um die Ansicht der Begierde aus dem Felde zu schlagen, das zweite ein Gespräch zwischen Erasmus und Theophilus über die Schwierigkeiten, Gott als *causa immanens* zu fassen, und über den Grund der Unvergänglichkeit in der unmittelbaren Verbindung mit Gott.

Was den Ort dieser Gespräche betrifft, so ist er ihm unmöglich von dem Verfasser an dieser Stelle angewiesen. Das erste Gespräch beruht dergestalt auf dem höhern Begriff der Liebe, die mit Gott einigt, dass es erst nach II. 5 dem Kapitel über die Liebe verständlich ist, und es hat sein Ziel in der Unsterblichkeit der Seele, welche in Spinoza's Sinne erst II. 23 dargestellt wird. Das zweite Gespräch setzt eine Betrachtung über den Begriff der Causalität in Gottes Wesen voraus, welche erst I. 3 folgt, und endigt auch mit dem Begriff der Liebe, die uns unmittelbar in Gott gründet, einem Begriff, der erst aus II. 5 deutlich wird. Hiernach können die beiden Dialoge, wenn sie von Spinoza sind, immer nur als eine Zugabe zu der ganzen Schrift, aber nicht als eine Ergänzung an dem Orte gelten, an dem sie stehen.

Beide Dialoge entbehren der anschaulichen Behandlung und der persönlichen Belebung, welche z. B. den sokratischen Gesprächen im Plato einen Reiz geben; ja sie sind eine trockene logische Aufzeichnung von Grund und Gegengrund, und erscheinen als fragmentarisch. Wenn im ersten Gespräch die *cupiditas* die Verschiedenheit der Dinge im Gegensatz gegen Spinoza's Einheit vertritt, aber doch eigentlich nur die cartesianische Ansicht von den zwei geschiedenen Substanzen ausführt (p. 36 ff.): so versteht man den plötzlich erregten Affect kaum, mit welchem die Liebe die Begierde anfährt. Es fehlen die Zwischenglieder, die es verständlich machen könnten, warum denn eine solche Ansicht das Verderben der Liebe sei, warum aus ihr zwei Feinde des menschlichen Geschlechts, Hass und Reue, oft auch Vergessenheit erstehen. Erst wenn wir annehmen, dass die *cupiditas* bereits ihre mit der Vergänglichkeit der Dinge zusammenhängende und die Leidenschaften erregende Ansicht geltend gemacht hatte, erklärt sich diese abgerissene Anklage. In dem zweiten Gespräch sind die

Einwände klarer als die Widerlegung derselben und es dürfte namentlich p. 48 in den Worten des Theophilus einiges Dunkel zurückbleiben.

Nach diesen Bemerkungen über die Noten und die beiden Dialoge ist es gerathen, sich für den Inhalt zunächst an den Text des Tractats zu halten.

Tr. br. I. Der erste Theil legt zuerst die metaphysische Grundlage und hebt mit dem Beweise, dass Gott sei (c. 1.) und was Gott sei (c. 2), an.

I. 1. Den Beweis vom Dasein Gottes theilt das erste Kapitel auf dieselbe Weise ein, wie Cartesius, den Meditationen folgend, in seinen *rationes more geometrico dispositae* (*ad secundas obiectiones* p. 89. ed. Amst. 1685. vgl. *resp. ad primas obiectiones* p. 60), und Spinoza, den Cartesius darstellend, in seinen *princip. philosophiae Cartesianae* (1663) I. 5 u. 6, und den Cartesius anerkennend, in seinen *cogitat. metaphys.* II. 1. p, 107 (ed. Paul.), nämlich in den Beweis a priori und a posteriori d. h. in den Beweis aus der Natur der Sache, dem prius des Wesens, und in den Beweis aus dem posterius der Wirkung, und versteht unter jenem den ontologischen Beweis, unter diesem die psychologische Thatsache, dass wir die Vorstellung Gottes haben und den daraus gezogenen Schluss, dass Gott wirklich sei.

Jener Beweis a priori, der ontologische, ist nur in seiner Form angedeutet und setzt (I. 1. 1.), um verstanden zu werden, eine weitere Erörterung voraus, welche der Leser etwa aus Spinoz. *princip. philos. Cartes.* I. 5 vgl. *axiom.* 8 entnehmen konnte. vgl. Cartes. zu den *meditationes. resp. ad primas obiectiones* p. 60. Auch der zweite Schluss (I. 1. 2): das Wesen der Dinge ist von Ewigkeit und bleibt in Ewigkeit unveränderlich. Gottes Dasein ist sein Wesen. Also Gottes Dasein ist von Ewigkeit und bleibt in Ewigkeit unveränderlich; setzt Erörterungen voraus, und zwar solche, welche das Wesen

der Dinge in seiner Nothwendigkeit von jedem Act des Willens und der Willkür unabhängig machen. Es ist eine Betrachtung, welche schon in einen gewissen Gegensatz gegen Cartesius tritt.[1] Der Satz würde dem Leser unverständlich sein, wenn er sich nicht vielleicht an Spinoza *cogitata metaphysica* I. 2. p. 95 erinnerte.

Der zweite Beweis, der Beweis a posteriori, der die Vorstellung Gottes als in uns vorhanden zur Basis nimmt, gliedert sich in zwei sich in einander schiebenden Syllogismen. Im Allgemeinen folgt er einem Gedankengange, welcher aus der 3ten Meditation des Cartesius stammt und seinen syllogistischen Ausdruck in Cartesius *rationes more geometrico demonstratae prop.* 2 (p. 89) und von da her in Spinoza *princip. philosoph. Cartes.* I. 6. p. 20 gefunden hat. Im Besondern hat er einige eigenthümliche Betrachtungen, welche indessen nicht genug ausgeführt sind.

Wenn wir die syllogistische Form auflösen und statt mit dem Obersatz vielmehr mit dem Untersatz beginnen, so sind die Gedanken kurz folgende: Der Mensch hat die Vorstellung Gottes; denn er hat Erkenntnisse über das Unendliche. Die Vorstellung ist da und keine Erdichtung; denn der begrenzte Verstand kann das Unbegrenzte nicht in sich tragen und muss als begrenzter Verstand durch einen äussern Gegenstand zur Auffassung bestimmt werden. Wäre die Vorstellung Gottes erdichtet, so würde der Mensch nichts begreifen, und alle andern Vorstellungen, die wir haben, wären auch erdichtet. Da sie also nicht erdichtet ist, so muss ihr Gegenstand wirklich sein.

---

1) vgl. Cartesius in den *respons. quintae* gegen die Einwürfe des Gassendi zur 5ten Meditation append. p. 72. ed. Amst. 1685 und epist. I. 110. p. 351.

Diejenigen dieser Sätze, welche einen indirecten Beweis enthalten, sind im Text nicht genügend begründet und lassen Lücken. Man stösst daher in der Ausführung an, und die Gliederung ist ungeachtet der syllogistischen Anlage nicht deutlich, so dass man irgend eine Corruptel vermuthen könnte.

Vergleichen wir nun in derselben Richtung die grössere Ethik, jene streng gefügte, welche als der reife Ausdruck spinozischer Vollendung gilt. Sie lässt das psychologische Argument, den sogenannten Beweis a posteriori, stillschweigend fallen, vielleicht nicht blos darum, weil ihr Gang ununterbrochen von den ersten Gründen ausgeht, also nur a priori vorschreitet in dem alten Sinne des Wortes, sondern möglicher Weise auch darum, weil dieser Beweis in seinen Erklärungen Blössen bietet oder Einwände zulässt. Dagegen liegt das ontologische Argument dem ganzen Buch *de Deo* zum Grunde, aber nicht eigentlich als Argument, sondern als Voraussetzung. Denn es liegt bereits in der ersten Definition, mit der die Ethik sich eröffnet, und die, obzwar nur als Worterklärung eingeführt, im Verlauf das Ansehn eines Axioms behauptet. *Per causam sui intelligo id, cuius essentia involvit existentiam, sive id, cuius natura non potest concipi nisi existens.* Der 11te Satz des ersten Buchs, der wie eine Ausführung des ontologischen Beweises erscheinen kann, geht doch auf die Grundlage der ersten Definition zurück und behandelt überdies die 6te Definition, die Definition Gottes, *substantia constans infinitis attributis,* als wäre deren reale Wahrheit mit ihr selbst gegeben.

I. 2. Das zweite Kapitel legt den Grund zur Lehre von Gott als der Einen unendlichen Substanz, deren Attribute Ausdehnung und Denken sind.

Dass es keine endliche Substanz gebe, dass das, was (dualistisch) ausgedehnte Substanz und denkende

Substanz heisse, keine wirkliche Substanz sei, sondern nur Attribute der Substanz, und dass es sich nicht widerspreche, die unendliche Ausdehnung als Attribut Gottes, also als etwas zu bestimmen, was Gottes Wesen ausmacht, wird mit besonderm Fleiss ausgeführt. In dieser Lehre von den Attributen wird das Eigenthümliche in Spinoza's Weltansicht vorbereitet, aber noch nicht zu der spätern schärfern Fassung übergeführt, dass die beiden Attribute nur dieselbe Substanz wie in verschiedenen Definitionen ausdrücken und daher die Ordnung und Verknüpfung der Vorstellungen dieselbe ist als die Ordnung und Verknüpfung der Dinge, so dass dasselbe, was in der Ausdehnung, auch im Denken und umgekehrt vorgeht (eth. II, 7). [1]

Die Auffassung des Kapitels stellt uns das Stadium dar, in welchem Spinoza's Gedankengang sich von Cartesius dualistischer Lehre der ausgedehnten und der denkenden Substanz loslöst und beide vielmehr als Attribute in Gott verlegt und Gott in sie.

In der grössern Ethik entsprechen diesem Kapitel mehrere Sätze, welche fast übereinstimmend lauten, z. B. dem Satz, es gebe keine endliche Substanz, der Lehrsatz eth. I. 8 *omnis substantia est necessario infinita*; dem Satz, es gebe keine zwei gleiche Substanzen, der Lehrsatz eth. I. 5 *in rerum natura non possunt dari duae aut plures substantiae eiusdem naturae sive attributi*; dem Satz, eine Substanz könne die andere nicht hervorbringen, der Lehrsatz I. 6 *una substantia non potest produci ab alia substantia.* Es sind dies die Sätze, durch welche Spinoza den Begriff der schlechthin in sich selbst gegründeten Substanz so schärft und so drängt,

---

1) *eth. II. 7 coroll. quidquid ex infinita Dei natura sequitur formaliter, id omne ex Dei idea eodem ordine eademque connexione sequitur in Deo obiective.*

dass ihre Macht alles in sich aufnimmt und nichts neben sich bestehen lässt.

Dem vierten Satz (p. 16.), in Gottes unendlichem Verstand gebe es keine Substanz, als die, welche in der Natur wirklich sei (formaliter), entspricht der erst in grösserer Vermittelung entspringende Lehrsatz eth. I. 30, *intellectus actu finitus aut actu infinitus Dei attributa Deique affectiones comprehendere debet et nihil aliud.* Das *nihil aliud* soll alle nur gedachte Möglichkeiten vom Intellectus ausschliessen und der Beweis enthält ausdrücklich den Gedanken, dass es das, was als Begriff im Verstande enthalten ist, auch nothwendig in der Natur geben müsse.

Aber wenn auf diese Weise den Sätzen die Lehrsätze entsprechen, wie verschieden sind die Beweise. Was in der grossen Ethik versucht wird, in logischer Abfolge aus Definitionen und Axiomen darzuthun, das wird in diesem Kapitel des Tractats zum grossen Theil aus zugegebenen Vorstellungen von Gott indirect argumentirt. So beweist z. B. der Verfasser in diesem Kapitel, dass es keine endliche Substanz gebe. Denn, sagt er, damit es eine endliche Substanz gäbe, müsste Gott sie begrenzen, entweder weil er nicht mehr geben könnte, was seiner Allmacht, oder neidisch nicht mehr geben wollte, was seiner Güte widersprechen würde. Der Satz, dass es in Gottes unendlichem Verstand keine Substanz giebt, welche nicht auch in der Natur wirklich ist, hat für Spinoza's Anschauung eine grosse Bedeutung. Denn in ihm gleicht sich für Gott Mögliches und Wirkliches mit einander aus und das Mögliche, sonst gegen das Wirkliche wie in unendlicher Fülle gedacht, schiesst nicht über das Wirkliche über; in ihm wird jenes wechselseitige Entsprechen, jener Parallelismus von Denken und Ausdehnung angelegt, welcher in der grossen Ethik zur Entschiedenheit kommt. Während der

betreffende Lehrsatz in der grössern Ethik erst im längern Zusammenhang einer logischen Vermittelung dargethan wird, ist er im Tractat aus Gottes unendlicher Macht, aus der Einfachheit seines Willens und ähnlichen Voraussetzungen des Bewusstseins hergeleitet. Dabei wird dialektisch der aufgenommene Begriff des *creare* in das Gegentheil dessen verkehrt, wozu er von der gewöhnlichen Ansicht verwandt wird. Wenn man einwirft: hätte Gott alles geschaffen, so könnte er nicht weiter schaffen, was seiner Allmacht zuwiderlaufen würde: so stellt der Tractat den Gegenschluss auf: wenn Gott niemals so viel schaffen kann, dass er nicht noch mehr schaffen könnte, so kann er nie schaffen, was er schaffen kann und das würde sich selbst widersprechen. Es ist dabei bezeichnend und es liegt im Sinne der fortschreitenden Ansicht, dass in der Anmerkung der Begriff des *creare,* der im Text den Angel für die Dialektik bildet, als ein solcher aufgegeben wird, welcher je in der Zeit geschehen wäre.[1]) Schon die *cogitata metaphysica*, welche II. 10 den Begriff der *creatio* erörtern, gehen stillschweigend diesem Ziele entgegen. Man vergleiche *cog. metaph.* II. 10 p. 126 no. 3 und 4.

So wird als Ertrag dieser Sätze die Eine unendliche Substanz gewonnen, das vollkommene Wesen, die Natur, die aus keiner Ursache da ist.

Diesem Wesen gehört auch die Ausdehnung an, und der Tractat widerlegt die Ansicht, welche sie ihm darum abspricht, weil dann Gott wie die Ausdehnung theilbar und er als theilbar leidend wäre. Denn die unendliche Ausdehnung als die Substanz ausdrückend, welche aus

---

1) p. 20. *creare est constituere aliquam rem per utramque existentiam et essentiam — — — sed id, quod hic creare dicimus proprie non dici potest unquam factum esse.*

sich ist, bestehe nicht aus Theilen. Die Theilung oder das Leiden habe nur im Modus statt und gehe die Substanz als solche nichts an, welche vielmehr als Ursache der Modi thätig und nicht leidend sei. Diese Partie des Kapitels entspricht dem Scholion eth. I. 15, welches bestimmt ist, dieselben Bedenken wegzuräumen und selbst im Beispiel Verwandtschaft zeigt.

In demselben Sinne stammt die Bewegung aus der unendlichen Substanz und es bedarf keiner äussern Ursache zur Bewegung.

I. 3. Aus der Grundbestimmung der Attribute geht der Weg weiter in das, was Gott eigenthümlich ist; und zwar führt das dritte Kapitel des Tractats diese Betrachtung der unendlichen Substanz und ihrer Attribute in den Begriff der Ursache über, und zeigt, in welchem Sinne Gott, die unendliche Substanz, wirkende Ursache sei.

In dieser Stelle bleiben Dunkelheiten zurück, weil die Termini technici, von Spinoza lateinisch niedergeschrieben, durch eine fremde holländische Uebersetzung durchgegangen, weder in dieser noch in der lateinischen Rückübersetzung durchweg kenntlich sind.

Der Verfasser des kurzen Tractats lehrt in diesem Kapitel, dass Gott aller Dinge Ursache ist und zwar so, dass Dinge ausser Gott weder sein noch gedacht werden können. Um dies durchzuführen nimmt er auf die acht Arten, in welche man gewohnt sei die wirkende Ursache einzutheilen, Rücksicht und zeigt, in welchem Sinne diese Arten auf Gott anwendbar sind.

Wenn der Tractat von Spinoza verfasst ist, so ist diese Stelle eine der wenigen, in welchen Spinoza auf Fremdes zurückgeht. Es fragt sich nun, welche zu Spinoza's Zeit gebräuchliche Eintheilung der wirkenden Ursache gemeint sei. Auf den ersten Blick ist dies nicht ersichtlich; denn uns ist diese achtfache Eintheilung der

wirkenden Ursache abhanden gekommen und sie findet sich auch nicht in sonst viel benutzten Werken, welche noch der Scholastik angehören, wie z. B. nicht in Suarez *disputationes metaphysicae* 1614. Spinoza citirt nun einmal in seinen *cogitatis metaphysicis* (c. 12. p. 137 ed. Paul.) eine Aeusserung Heereboord's, der, Professor der Philosophie zu Leiden, ein eifriger Cartesianer war und 1659 starb. Dies Citat, das sich in Heereboords *collegium ethicum* p 713 nach der Ausgabe seiner *meletemata philosophica* Amst. 1680 findet, führt auf den Gedanken, ob die Eintheilung der wirkenden Ursache auf denselben Autor zurückgehe. Denn bei Spinoza, der viel dachte und, scheint es, wenig las, sind mannigfaltige Schriftsteller nicht zu vermuthen. Wirklich findet sich in Adrian Heereboords Schriften an verschiedenen Stellen die gesuchte achtfache Eintheilung und zwar in seiner *ἑρμηνεία logica*, auch *institutiones logicae* überschrieben, 1650. I. 17. p. 51 sqq. in dem *collegium logicum* disput. 10., in der angeführten Ausgabe der *meletemata* p. 928 sq. und ausführlich besprochen in den *disputationes ex philosophia selectae* (*meletemata* p. 262 sq.). Wenn die achtfache Eintheilung in der Stelle des Tractats als gebräuchlich bezeichnet wird und also nicht gut Einem Schriftsteller allein angehören kann, so trifft auch dies zu; denn Heereboord folgt, wie der Titel seiner *ἑρμηνεία logica* sagt, der in die Schulen Hollands und Westfrieslands eingeführten *synopsis Burgersdiciana*; und die gesuchte Eintheilung findet sich bei Franco Burgersdik (Professor in Leiden, starb 1636) in den *Institutiones logicae* 1626, I. 17. p. 87 sqq.

Wir erläutern nun nach dieser Quelle die vorliegende Erörterung des Tractats. Ein allgemeiner Gesichtspunkt als Grund der achtfachen Eintheilung wird nicht gegeben und in der Stelle des kurzen Tractats ist auf einen solchen nirgends hingedeutet. Wenn man Melanchthons

Logik vergleicht, so sind dort zehn Eintheilungen zusammengebracht, theils dem Aristoteles entlehnt, theils aus einzelnen Wissenschaften herübergeholt. In Burgersdik und Heereboord sind diese selben, nur zusammengezogen und strenger geordnet; aber der Gegensatz der *causa immanens* und *transiens* ist hinzugekommen. Die acht Eintheilungen werden in Heereboords Logik und in dem kurzen Tractat nach einander aufgezählt und in beiden Schriften ist die Reihenfolge dieselbe.

Die wirkende Ursache, heisst es bei Heereboord in der ersten Eintheilung, ist entweder ausfliessend oder thuend. *Causa efficiens est vel emanativa vel activa.* Die ausfliessende Ursache wird als solche erklärt, aus welcher die Sache ohne Vermittelung hervorgeht, so dass es, wenn eine solche Ursache gesetzt wird, einen Widerspruch in sich schliessen würde, die Wirkung nicht zu setzen. Die thätige Ursache, die noch eine vermittelnde Handlung zur Hervorbringung setzt, verhält sich darin umgekehrt. Sie kann ohne Widerspruch für sich und ohne Wirkung gedacht werden. So unterscheidet Heereboord im *collegium logicum* (p. 928), minder scharf in den *institut. log.* (p. 52), wo die thätige Ursache überhaupt nur als solche bezeichnet wird, welche durch Thätigkeit hervorbringt, wie die Wärme Ursache in dem Dinge sei, das warm wird. Diese allgemeinere Auffassung hat der Tractat vor Augen. Er bezeichnet Gott als *causa emanativa* und *activa* zugleich; das heisst also, Gott ist emanative Ursache seiner Werke, indem sie aus seinem Dasein fliessen, und active, indem sie seine Thätigkeit sind. Und wenn der Tractat hinzusetzt, dass beides eins sei, so erinnert das an die Anschauung der grössern Ethik, in welcher das *Deum agere* und das *ex sola divinae naturae necessitate sequi* dasselbe bedeutet. Die Dinge fliessen als die Folge aus Gottes Wesen. Emanation im Sinne orientalischer Religionssysteme darf in

den allgemeinen Ausdruck der *causa emanativa* nicht hineingetragen werden.

Die wirkende Ursache ist ferner eine den Dingen inbleibende oder übergehende. *Causa efficiens vel est immanens vel transiens.* Beide unterscheiden sich dadurch, dass die eine die Wirkung in sich selbst, die andere die Wirkung ausser sich hervorbringt. Mit dem in der grossen Ethik oft wiederkehrenden Ausdruck entscheidet sich der Tractat, *Deus est causa immanens nec transiens* (vgl. eth. I. 18.); denn er wirkt alles in sich und nichts ausser sich, da überhaupt nichts ausser ihm ist.

Die wirkende Ursache, so lautet die dritte Eintheilung, ist entweder frei oder nothwendig. *Causa efficiens alia libera est, alia necessaria;* und die letzte wird als solche bezeichnet, welche durch Nothwendigkeit der Natur thätig ist. Während jenes auf den Rathschluss, wird dies auf physische Gesetze bezogen. Der Tractat biegt diese gangbaren Bedeutungen, indem er vom Rathschluss nicht redet, aber doch Gott *causa libera* nennt und den Zwang der Natur verneint. Es stimmt damit der Satz der Ethik I. 17. *Deus ex solis suae naturae legibus et a nemine coactus agit.* I. 17. cor. 2. *solum Deum esse causam liberam.*

Die wirkende Ursache, besagt die vierte Eintheilung, ist entweder Ursache an sich oder zufällig. *Causa efficiens alia est per se, alia per accidens;* und der Tractat schliesst die zufällige Ursache von dem Begriff Gottes aus, ähnlich wie es eth. I. 16. cor. 2 heisst, *sequitur Deum causam esse per se, non vero per accidens.* Wenn im holländischen Text des Tractats der Ausdruck „und nicht durch einen Zufall“ gewählt und in der lateinischen Rückübersetzung *nec per contingentiam* wiedergegeben ist: so stand sicher im ursprünglichen lateinischen Text: *nec per accidens* d. h. und nicht nebenbei durch Vermittelung eines Andern. Dem *contingens* steht das *ne-*

cessarium gegenüber, warum es sich hier nicht handelt, aber dem *per se* das *per accidens.*

Die wirkende Ursache, heisst es in der fünften Eintheilung, ist entweder die vorzügliche oder minder vorzügliche. *Causa efficiens alia est principalis, alia minus principalis.* Die vorzügliche Ursache (die principale) wird von Heereboord so erklärt, dass sie diejenige ist, welche die Wirkung durch ihre Kraft hervorbringt (*quae sua virtute effectum producit*) im Gegensatz gegen die minder vorzügliche (*minus principalis*), welche der vorzüglichen (der principalen) dient. Der kurze Tractat bezeichnet in diesem Sinne Gott als die principale Ursache aller der Werke, die er unmittelbar geschaffen hat, wie die Bewegung in dem Stoff, und lässt die minder principale Ursache, inwiefern sie Werkzeug ist, nur in den particularen Dingen zu, und dieser Fall wird unter dem Text in einer Anmerkung erläutert, wie wenn Gott durch heftigen Wind das Meer austrocknet, was auf den Auszug der Israeliten aus Aegypten geben mag (*tractat. theolog. polit.* c. 6. p. 244. Paul.). Die Erläuterung stimmt zu der *causa instrumentalis*, welche in der Logik als Art der *minus principalis* angegeben wird.

Was dann folgt, kann man in dem Text des Tractats kaum errathen, aber es erhellt der Sinn, wenn man die Untereintheilung der Logik beachtet. *Causa minus principalis*, heisst es in dieser, *triplex*, *causa procatarctica, causa proegumena*, *instrumentum*. Das Letzte hat bereits seine Anwendung gefunden. Die *causa procatarctica* und *proegumena* werden ebenfalls im kurzen Tractat berücksichtigt, aber sie sind in der beginnenden und vorangehenden (holländisch *voorgaande oorzaak*), der *causa minus principalis* (nicht *praecipua*) *incipiens* und *causa praecedens*, die in unsern Texten des Tractats vorliegen, nicht wiederzuerkennen. Im ursprünglichen lateinischen Text des *tractatus brevis* las man ohne

Zweifel *causa procatarctica* und *causa proegumena*. Jene wird von Heereboord als solche erklärt, welche die principale Ursache zur Thätigkeit antreibt, diese als solche, welche sie zur Thätigkeit innerlich disponirt oder auch anregt; jene ist die veranlassende, diese die disponirende (anlegende) Ursache. Wie die eingetheilten Arten der Ursachen aus besondern Verhältnissen besonderer in einzelnen Wissenschaften betrachteter Erscheinungen herausgehoben sind, so sind die *causa procatarctica* und *causa proegumena*, welche schon in der nacharistotelischen griechischen Philosophie vorkommen, durch die Wissenschaft der Medicin, die sie speciell ausprägte, allgemeiner geworden. In der alten Medizin heisst die *causa procatarctica* die äussere Ursache einer Krankheit, z. B. die Erkältung bei einem Fieber (vgl. schon *Sext. Empiric. hypotyp. Pyrrh.* III. 2), die *causa proegumena* die Neigung der Constitution u. dgl. So gilt das Temperament für die disponirende Ursache (*causa proegumena*) des Charakters, der Jähzorn für die disponirende Ursache der Rache, u. s. w.[1]). Diese Unterscheidung vorausgesetzt, ergiebt sich der Sinn in der Stelle des kleinen Tractats: In Gott giebt es keine veranlassende Ursache (keine *causa procatarctica*), weil ausser Gott nichts ist, das ihn drängen könnte. Aber die ihn disponirende Ursache (die *causa proegumena*) ist seine Vollkommenheit selbst, durch die er seiner selbst und als Folge auch aller anderer Dinge Ursache ist.

Wenn auch im holländischen Text und der lateinischen Rückübersetzung die Bezeichnung der *causa minus principalis* als *instrumentalis* fehlt, so stand dies Wort

---

1) *Burgersdicii institutiones logicae.* I. 147. §. 24. *Melanchthon* im 4ten Buch der *erotemata dialectices* Nach der Ausg. 1551. p. 287 f

wahrscheinlich im ursprünglichen lateinischen Texte; denn nur durch diesen Zusatz wird die Uebersicht der Eintheilung der *causa minus principalis* hergestellt und ein Widerspruch mit dem Folgenden verhütet. Denn es würde sich widersprechen, zuerst die *causa minus principalis* schlechthin von Gott auszuschliessen, und die *proegumena*, die eine Art derselben ist, in einem bestimmten Sinne in Gott aufzunehmen.

Die sechste Eintheilung lautet: die wirkende Ursache ist entweder erste oder zweite. *Causa efficiens vel est prima vel secunda.* Jene ist diejenige, welche von keiner frühern Ursache, diese, welche von einer solchen abhängt. Dass hiernach der kurze Tractat Gott allein die erste Ursache nennt, versteht sich von selbst. Ihm entspricht die grosse Ethik 1. 16. cor. 3. *Deum esse absolute causam primam.*

Die wirkende Ursache, so bestimmt die siebente Eintheilung, ist entweder eine allgemeine oder eine besondere. *Causa efficiens alia est universalis, alia particularis.* Und wenn in der Logik, die der Verfasser des Tractats vor Augen hat, die Erklärung hinzugefügt wird: die universale Ursache sei eine solche, welche durch eine und dieselbe Kraft mit andern Ursachen zu mehreren Wirkungen zusammentrifft, wie z. B. der Himmel zur Hervorbringung aller Dinge, lebender und nicht lebender, mit andern Ursachen zusammenwirkt: so wird diese Erklärung im Tractat in der Anwendung auf Gott beschränkt. Gott, heisst es da, ist nur insofern allgemeine Ursache, als er mannigfaltige Werke hervorbringt, in anderm Sinne nicht; denn er bedürfe niemandes, um Wirkungen hervorzubringen. Der Ausdruck des holländischen Textes (allgemeine Ursache) war hiernach in *causa universalis* (nicht *generalis*, denn vom *genus* ist nicht die Rede) zurückzuübersetzen.

Endlich wird achtens die wirkende Ursache in die nächste und entfernte eingetheilt: *Causa efficiens alia est proxima, alia remota.* Die wirkende Ursache als nächste wird dahin bestimmt, dass sie eine Wirkung unmittelbar hervorbringt, und die entfernte dahin, dass sie durch eine mittlere nähere Ursache eine Wirkung hervorbringt. Dabei wird bemerkt, dass die nächste Ursache, schlechthin genommen, mit der emanativen zusammenfalle. Daher sagt der Verfasser des Tractats: Gott ist die nächste Ursache dessen, was unendlich und unveränderlich ist und wovon wir sagen, dass es unmittelbar geschaffen ist. Doch ist er auch die letzte (entfernte) Ursache und dies einigermassen von allen besondern Dingen. In der grossen Ethik entspricht dieser Lehre des kurzen Tractats Satz 1. 16. cor. 3. *Deum esse absolute causam primam.*

So verständigt sich der Verfasser des kurzen Tractats mit den in der Kategorie der wirkenden Ursache hergebrachten Begriffen, und zeigt, welche von ihnen Gott zukommen und in welchem Sinne.

Die Ethik Spinoza's stimmt, wie gezeigt worden, mit diesen Erörterungen überein, nur dass sie nicht mehr mit einer vorgefundenen Eintheilung der Causalität abrechnet, sondern aus der Sache demonstrirt. Wo sie einen der obigen Begriffe nicht aufnimmt, hat es seinen guten Grund. Sie lässt unerwähnt, wie und in welchem Sinne Gott *causa emanativa, causa principalis* und *causa universalis* heissen könne. Vielleicht erklärt sich dies aus der Ueberlegung, dass der Ausdruck der *causa emanativa* und *causa universalis* für Spinoza's Begriff Gottes zweideutig werden und der Ausdruck der *causa principalis* nach der Bestimmung Gottes als *causa prima* überflüssig erscheinen musste. Hätte z. B. Spinoza den Ausdruck der *causa emanativa* in die grössere Ethik aufgenommen und Gott als solche bezeichnet, so hätte

er möglicher Weise den Leser an die Emanationen der Kabbala erinnert. Aber Spinoza will nicht Gott als eine überströmende Kraft fassen, wie eine Lichtquelle, aus welcher nach dem Bilde der Kabbala in immer geringerem Grade der Vollkommenheit die Dinge ausgeflossen. Wenn Spinoza den missverständlichen bildlichen Ausdruck der *causa emanativa* vermied, so sagte er dasselbe mit dem eigentlichen Ausdruck der *cáusa prima.* Es war die Sache anders, wo es sich, wie in dem kurzen Tractat, darum handelte, den Begriff Gottes mit allen Bedeutungen, welche die *causa efficiens* hat, zu vergleichen und zu messen und alle innerhalb der richtigen Grenze in den Dienst der unendlichen Substanz zu nehmen.

Ehe wir diese Stelle *(brevis tractatus* I. 3.) verlassen, welche Grundbestimmungen enthält, aber in ihrer vorliegenden Fassung an mehreren Punkten undeutlich oder kaum verständlich ist: mag es nicht ungeeignet sein, nach obigen Vermuthungen, welche auf die von Spinoza vorgefundene Eintheilung der wirkenden Ursache zurückgehen, eine neue Rückübersetzung in Spinoza's Latein zu versuchen. Die Stelle heisst vollständig so (p. 52 sq. des supplementum):

1. *Deus est causa emanativa vel auctor operum suorum, atque, quatenus hic effectus fit, causa activa vel efficiens, quam quidem emanativam et activam unam ponimus, quippe se inter se respicientes.*

2. *Est causa immanens nec transiens, quia omnia in se ipso neque quidquam extra se operatur; nihil enim extra ipsum est.*

3. *Deus est causa libera nec necessaria (naturalis), ut quam clarissime ostendemus, quando quaeremus, an Deus quod agit etiam praetermittere possit; ubi simul declarabitur, in quo consistat vera libertas.*

4. *Deus est causa per se nec per accidens, quod ex tractanda praedestinatione clarius patebit.*

5. *Deus est causa principalis operum suorum, quae, velut motum in materia, immediate creavit. In quibus causa minus principalis tanquam instrumentum locum habere nequit, quippe quod semper sit in rebus quae in natura sunt particularibus. Causa minus principalis procatarctica non est in Deo, quia extra eum quod eum premere possit nihil est. Causa autem proegumena est ipsa eius perfectio, qua et sui et consequenter omnium aliarum rerum causa est.*

6. *Deus solummodo causa est prima vel incipiens (nec secunda), quemadmodum ex praecedenti demonstratione intelligitur.*

7. *Deus etiam est causa universalis, sed ea tantum ratione, qua varia opera producit, alia autem dici nequit, quandoquidem nemine opus habet ad effectus producendos.*

8. *Deus est causa proxima eorum quae infinita et immutabilia sunt et quae ab eo immediate creata esse dicimus, ultima tamen etiam, idque quodammodo omnium rerum singularium.*

Die Causalität führt den Begriff der Nothwendigkeit mit sich; und daher scheint sich in natürlicher Verbindung das nächste Kapitel über Gottes nothwendige Thätigkeit anzuschliessen (c. 4). I. 4.

Es erscheint unserm Bewusstsein als Freiheit etwas thun und auch lassen zu können und man überträgt gemeiniglich auf Gott dieselbe Freiheit.[1]) Aber der Tractat

---

1) Man vergleiche z. B. Melanchthon *definitiones multarum appellationum quarum in ecclesia usus est* p. 201 im append. 2 zu den *locis* nach der Leipz. Ausg. 1559. Berol. 1856. *Libertas in Deo est posse res creare et non creare, et cum sit immutabiliter bonus, posse dare bona et posse non dare, conservare naturam aut non conservare, agere*

zeigt aus dem Begriff der Vollkommenheit, dass Gott eine solche Freiheit nicht zukomme, weil sie Unvollkommenheit wäre. Es würde dann in Gott, dem ewigen, eine Veränderlichkeit sein. Da das Nicht-Sein die grösste Unvollkommenheit sei, so könne Gott, der das Heil und die Vollkommenheit aller Dinge wolle, nicht wollen, dass ein Ding nicht sei, so dass er unterliesse, was er könnte. Gutes thun können und auch eine Vollkommenheit unterlassen können, schliesse einen Mangel in sich. Gottes Freiheit sei die, dass es ausser ihm keine Ursache gebe, die ihn nöthigen könnte. Wer behaupte, das Gute sei nur dadurch Gutes, weil Gott es wolle und Gott könne also machen, dass das Böse gut sei: der behaupte eigentlich, Gott sei Gott, weil er es wolle, und es stehe in seiner Macht nicht Gott zu sein, was widersinnig sein würde. Auch sei kein Gutes ausser Gott da, dem er verbunden und verpflichtet wäre. Er hänge nur von sich ab und was er thue, geschehe als von der allerweisesten Ursache. Weil das, was mache, dass Gott thätig sei, nichts anders sein könne, als seine Vollkommenheit: so folge, wenn nicht seine Vollkommenheit machte, dass er thätig wäre, so würden die Dinge nicht dasein und nicht so dasein, wie sie es sind.

Diese Betrachtung entspricht selbst in einzelnen Gedanken dem 2ten Scholion zu eth. I. 33. *Res nullo alio modo neque alio ordine a Deo produci potuerunt quam productae sunt.* Aber es zeigt sich doch ein bemerkenswerther Unterschied. Die kleine Ethik legt ihren Beweisen den Begriff der Vollkommenheit zum Grunde und geht von dem Gedanken aus, dass Gott alles ebenso vollkommen ausführen könne, als er es in seiner Vor-

---

per creaturas secundum naturae ordinem, quem instituit, aut naturae ordinem moderari aut mutare ac immediate agere sine creaturis.

stellung begriffen und spricht von Gott als der allerweisesten Ursache, welche, weil sie nur von sich selbst abhängt, eben darum nicht anders handeln könne, als sie handelt. In jeder Vollkommenheit, wie wir sie uns im Leben vorstellen, ist der Gedanke des Zwecks das Mass, und in dem Begriff der allerweisesten Ursache liegt eine Rücksicht auf das Gute und Beste. Die grosse Ethik verfährt anders. In den Definitionen und Axiomen des ersten Buchs sowie in den Sätzen und Beweisen über das Wesen Gottes, welche von diesen und nichts Anderm bestimmt sind, ist von der Vollkommenheit in einem solchen Sinne gar nicht die Rede; an ihre Stelle tritt die Unendlichkeit und der nackte Begriff des Seins (der Realität); denn Nicht-Sein ist die höchste Unvollkommenheit. eth. II. def. 6. *per realitatem et perfectionem idem intelligo.* Nur in den Scholien, nicht in den Lehrsätzen und Beweisen kommt der Begriff der Vollkommenheit vor, und wol nur darum, weil die Vollkommenheit der geläufigste Begriff Gottes ist und gerade die Scholien die Schwierigkeiten wegzuräumen pflegen, welche das gemeine Bewusstsein der philosophischen Auffassung des Spinoza entgegenstellt. In einem Briefe an Tschirnhausen vom Jahr 1675 (Brief 64) sagt Spinoza ausdrücklich, dass die Definition, Gott sei das höchst vollkommene Wesen, keine ursprüngliche sei. *Sic quoque cum Deum definio esse ens summe perfectum, cumque ea definitio non exprimat causam efficientem, (intelligo enim causam efficientem tam internam, quam externam) non potero inde omnes Dei proprietates expromere; at quidem cum definio Deum esse ens absolute infinitum* (eth. I. def. 6). Das erwähnte Scholion (eth. I. 33. schol. 2) geht einen Schritt weiter, als der kurze Tractat an unserer Stelle. Während dieser zu Anfang des Kapitels den Gedanken aufnimmt, dass Gott nach seiner Vollkommenheit alles so vollkommen ins Werk setzen könne, als es in seiner

Vorstellung begriffen sei, und am Schluss Gott die allerweiseste Ursache nennt, was beides voraussetzt, dass Gott den Dingen Begriffe zum Grunde legt und nach Zwecken des Guten thätig ist: bestreitet Spinoza dies im Scholion der grossen Ethik und bricht im Sinne der ihm eigenthümlichen Ansicht mit den Platonikern, die da annehmen, dass Gott alles unter der Rücksicht des Guten thue. *Errant qui statuunt, Deum omnia sub ratione boni agere. Nam hi aliquid extra Deum videntur ponere, quod a Deo non dependet, ad quod Deus tanquam ad exemplar in operando attendit vel ad quod tanquam ad certum scopum collimat. Quod profecto nihil aliud est quam Deum fato subiicere.* (p. 67.) Diese Anschauung der grossen Ethik ist bereits im *tractatus theologico politicus* (1670) vorhanden, wenn z. B. derselbe stillschweigend die Leitung Gottes in die Verkettung der natürlichen Dinge verwandelt. *Per Dei directionem intelligo fixum illum et immutabilem naturae ordinem sive rerum naturalium concatenationem;* und sie liegt in den *cogitata metaphysica* (1663) II. 10 *de creatione* p. 125 sq. In dem kurzen Tractat ist sie noch nicht zu derselben Entschiedenheit gelangt. Die Anmerkung II. 4. p. 114, welche später hinzugefügt sein mag, nennt in demselben Sinn den Ursprung der *perfectio* ein *ens rationis.*

I. 5. Wer den Begriff des Zwecks, wer die *ratio boni* in Gott aufhebt, hebt damit die Vorsehung auf, welche einst Sokrates aus der in der Welt liegenden innern Zweckmässigkeit zum Bewusstsein der Menschheit brachte. Daher lehrt Spinoza in der grossen Ethik consequent II. 6: *Esse formale rerum, quae modi non sunt cogitandi, non sequitur ideo ex divina natura, quia res prius cognovit.* Der kurze Tractat, welcher gern mit den Begriffen des Lebens einen Vergleich eingeht, deutet im 5ten Kapitel den vorgefundenen Begriff der *providentia* um. Die ganze Natur, so fasst er ihn auf, strebt ihr Sein zu erhalten

und zum Bessern zu führen und darin liegt die allgemeine Vorsehung; und inwiefern die Theile, als Ganze für sich betrachtet, ihr Sein zu erhalten streben, zeigt sich darin die besondere Vorsehung. In der grossen Ethik, die eigentlicher spricht und ohne auf die theologischen Begriffe zur Rechten oder zur Linken zu sehen, ihren grossen Schritt geht, kommt ein solcher Versuch einer Metapher nicht vor, welcher der *providentia* und zwar der *universalis* wie der *particularis* diesen Sinn der Selbsterhaltung im Ganzen und im Theil liehe. Man erkennt indessen verwandte Gedanken in den *cogitata metaphysica* (1663) I. 6. *Deus vero dicitur summe bonus, quia omnibus conducit; nempe uniuscuiusque esse, quo nihil magis amabile, suo concursu conservando*; und im *tractatus theol. politicus* c. 3. p. 192. *Quia rerum omnium naturalium potentia nihil est nisi ipsa Dei potentia, per quam solam omnia fiunt et determinantur. Hinc sequitur, quidquid homo, qui etiam pars est naturae, sibi in auxilium ad suum esse conservandum parat, vel quidquid natura, ipso nihil operante, ipsi offert, id omne sibi a sola divina potentia oblatum esse, vel quatenus per humanam naturam agit vel per res extra humanam naturam.* In der grossen Ethik bildet das Scholion zu IV. 18 eine Anknüpfung, da dort gezeigt wird, wie der Trieb der Selbsterhaltung auch die Grundlage der Tugend sei.

I. 6. Wenn das sechste Kapitel, überschrieben über Gottes Vorherbestimmung, den Determinismus lehrt, wenn es den Begriff des Zufälligen, des *contingens*, d. h. dessen, was sein kann und auch nicht sein kann, als unmöglich darstellt, wenn es die Nothwendigkeit des Geschehens so streng fasst, dass die Begriffe einer Unvollkommenheit in der Natur und einer Sünde, wenn sie solche Begriffe sein wollen, welche in der Natur der Dinge bestehen und nicht blos eine auf uns bezogene Bedeutung haben, gar keine Stelle behalten: so ist das nur die logische

Abfolge des Vorangehenden. Das Kapitel beschäftigt sich damit, dialektisch das *contingens* als in sich widersprechend darzuthun. Was keine Ursache des Daseins hat, ist unmöglich; das *contingens* (was sein und auch nicht sein kann) hat keine Ursache, also ist es unmöglich; wobei insbesondere der Untersatz in neuen Schlussreihen ausgeführt wird. So wird auch der Wille zu einer nothwendigen Thätigkeit. Wenn man von einer Verwirrung oder Unvollkommenheit in der Natur spreche, so messe man sie nach allgemeinen Vorstellungen, während Gott vielmehr die Ursache des Einzelnen sei und nach der Vorstellung des Einzelnen das Einzelne aufgefasst werden müsse. Wenn man frage, warum Gott die Menschen nicht so geschaffen, dass sie überhaupt nicht sündigen können, so beziehe sich der Begriff der Sünde nur auf unsere Betrachtung, indem wir zwei Dinge mit einander oder ein und dasselbe Ding nach verschiedenen Gesichtspunkten vergleichen. Das Allgemeine ist auch in dieser Auseinandersetzung nur ein Gedankending. Gott schafft und denkt das Einzelne.

Im Vorbeigehen erwähnt das Kapitel Platoniker und Aristoteliker in Bausch und Bogen. Wenn man fragt, wer unter den Aristotelikern gemeint sei, von denen gesagt wird, sie erstrecken die Vorsehung nur auf die Geschlechter, nicht auf die Individuen: so mag das auf den Averroes und den Averroismus zurückgehen.[1] Vgl. *cogit. metaphys.* II. 7. p. 120.

In den bisher herausgegebenen Schriften Spinoza's findet sich keine solche dialektische Behandlung des *contingens*, wie hier. Schon die *cogitata metaphysica* (1663) erklären direct den Begriff des *contingens* aus einem Mangel unserer Erkenntniss I. 3. p. 99 ff.; und *cog. metaph.* II. 7. p. 120 heisst es in voller Bestimmtheit: *nos autem*

---

1) *E. Renan Averroes et l'Averroisme.* 1852. S. 87.

contra Deo singularium cognitionem tribuimus, universalium denegamus, nisi quatenus mentes humanas intelligit. In der grössern Ethik ist dieselbe entschiedene Auffassung I. 33. schol. p. 64. Dieselbe Lehre der Praedestination liegt in I. 33. vgl. schol. I. und in der append. zum 1sten Buch p. 68 ff. Die Uebereinstimmung ist da, und nur die dialektische Behandlung des *contingens* dem kurzen Tractat eigenthümlich. Was über die Verwirrung in der Natur, die Unvollkommenheit und die Sünde gesagt ist, findet seine entsprechenden Stellen in eth. IV. praef. p. 200. p. 202. *Bonum et malum quod attinet, nihil etiam positivum in rebus in se scilicet consideratis indicant, nec aliud sunt praeter cogitandi modos seu notiones, quas formamus ex eo, quod res ad invicem comparamus.*

I. 7. Nachdem auf diese Weise der Tractat *de Deo et homine* das Wesen Gottes und die daraus fliessenden Eigenschaften erörtert hat, behandelt er im siebenten Kapitel, einem kritischen Abschnitt, solche Eigenschaften, welche zwar Gott beigelegt werden, aber nicht angehören. Die Philosophen bestimmen Gott als das aus sich seiende Wesen, aller Dinge Ursache, allmächtig, allwissend, ewig, einfach, unendlich, das höchste Gut, von unendlicher Barmherzigkeit. Der Tractat tadelt diese Bestimmungen, inwiefern die ersten das eigentliche Wesen, wodurch diese Eigenschaften möglich werden, nicht angeben; andere aber, wie Allwissenheit, Weisheit, Barmherzigkeit, nur *modi,* also nur abhängige Bestimmungen des denkenden Wesens sind, die Bestimmung aber des höchsten Gutes, wenn sie etwas anders bedeuten solle, als dass Gott unveränderlich und aller Dinge Ursache ist, in sich unklar sei und nur daraus entstanden, dass man den Menschen und nicht Gott zur Ursache des Guten und Bösen macht, was so viel heisse, als auch den Menschen als *causa sui* setzen.

So beharrt der Tractat bei den Attributen der unendlichen Ausdehnung und des unendlichen Denkens als der eigentlichen Definition Gottes.

In diesem Sinn lehnt er die Meinung derer ab, welche behaupten, dass es von Gott keine Definition gebe, weil eine solche die Angabe des Genus voraussetze. Die Attribute offenbaren sich aus sich und die Modi werden aus den Attributen, welche das Geschlecht derselben seien, definirt.

In demselben Sinn behauptet der Tractat eine affirmative Erkenntniss Gottes und da in Gott Wesen und Sein zusammenfallen, einen Beweis Gottes aus seinem Wesen (a priori); und zwar im Gegensatz gegen Thomas von Aquin und die Thomisten, welche lehrten, Gott könne nur aus den Wirkungen und nicht aus dem Prius der Ursache erkannt werden (*Thomas ab Aquino summa theol.* I. 2. 2. vgl. *contra gentiles* I. 12.). Wenn sich der Tractat für die Erkenntniss Gottes auf Cartesius beruft, so mögen solche Erörterungen verstanden sein, wie zu den Meditationen in den *respons. ad primas obiectiones* p. 52 sqq. *ad tertias* p. 102 sq. in *princip. philos.* I. 22. p. 6. ed. Amst. 1685.

Für dieses Kapitel finden sich die nächsten Erläuterungen in den nachgelassenen Fragmenten *de intellectus emendatione*, namentlich in Bezug auf die Definition und den affirmativen Begriff negativ ausgedrückter Eigenschaften. p. 450 sqq. ed. Paul.

I. 8 u. 9. Bei den vielen Bedeutungen, welche das Wort *natura* hat, unterscheiden die Scholastiker, um die Zweisinnigkeit zu vermeiden, die *natura naturans* und *natura naturata*, indem sie unter jener Gott verstehen, unter dieser das ganze geschaffene Dasein. Das achte und neunte Kapitel des Tractats nehmen diese Ausdrücke auf, um sie im Sinne der eigenen Lehre zu verwenden.

Wenn die Thomisten Gott die *natura naturans* nennen, aber sie ausser allen Substanzen setzen, so ist die *natura naturans* des Tractats die Eine Substanz mit dem Attribut des unendlichen Denkens und der unendlichen Ausdehnung, und die *natura naturata* alles was von Gott abhängt, sei es unmittelbar, wie der Intellect im Denken, die Bewegung in der Materie, sei es mittelbar, alles was, wie die besondern *modi*, durch jene unmittelbaren Ausflüsse bestimmt ist. Dieselbige Unterscheidung in *natura naturans* und *natura naturata* findet sich eth. I. 29. schol., nur schärfer ausgedrückt; und wenn der Tractat die *natura naturata* in die allgemeine und besondere (*generalis* und *particularis*) eintheilt, je nachdem das Abhängige von Gott unmittelbar oder mittelbar bedingt ist: so finden sich in der grössern Ethik zwar nicht diese Termini (*generalis* und *particularis*), aber es findet sich die Sache eth. I. 28 schol., womit zu vgl. ep. 65 extr.

Wie in der eth. I. 31 und I. 32 schol., werden der Intellectus im Denken und die Bewegung in der Materie insofern parallel gestellt, als sie beide ein Attribut Gottes voraussetzen und durch dasselbe unmittelbar aus Gott fliessen. Aber es ist bezeichnend, dass der Tractat beide, sowol den Intellect als die Bewegung, Gottes Sohn nennt. Von der Bewegung heisst es (p. 82), sie sei ein Sohn, Geschöpf oder eine Wirkung, unmittelbar von Gott geschaffen und dasselbe wird vom Intellect gesagt. Der Ausdruck „Sohn Gottes" nähert sich beim Intellectus der biblischen Sprache, und man kann Spinoza ep. 21. p. 510 vergleichen: *dico ad salutem non esse omnino necesse Christum secundum carnem noscere; sed de aeterno illo filio Dei, hoc est, Dei aeterna sapientia, quae sese in omnibus rebus et maxime in mente humana et omnium maxime in Christo Jesu manifestavit, longe aliter sentiendum.* Aber der Ausdruck *filius* von dem

motus in materia gebraucht, ist neu und schroff; indessen ist das auffallende Wort sprechend, weil es den consequenten Parallelismus des Vorgangs im Denken mit dem Vorgang in der Ausdehnung deutlich bekundet und auch im kurzen Tractat zeigt.

I. 10. Endlich behandelt der Tractat am Schluss des ersten Buchs, des Buchs *de Deo*, (c. 10) die Frage, was gut und böse sei; er setzt den Ursprung dieser Begriffe in eine blosse Vergleichung und löst sie daher in ein Gedankending, in *entia rationis* auf. Wir bilden uns eine allgemeine Vorstellung von den einzelnen Dingen und vergleichen mit diesem Allgemeinen das Einzelne, während doch jedes Ding nur mit seiner Idee übereinstimmen soll. Diese Betrachtung entspricht der grossen Ethik IV. *praefat.* vgl. *cog. metaph.* 1. 6. p. 105. Der Beweis, der noch hinzugesetzt wird, das Gute und Böse sei darum nicht in der Natur, weil in der Natur nur Dinge und Thätigkeiten seien, aber das Gute und Böse weder das Eine noch das Andere, ist weder bündig geführt, noch dürfte er sich sonst in Spinoza in dieser Weise finden.

Tr. br. II. Das zweite Buch des kurzen Tractats, das den Menschen betrachtet, fasst vornehmlich die Erkenntniss und die Affecte im Zusammenhang auf, indem es drei Arten der Auffassung unterscheidet (c. 1 u. 2), Meinung, vernünftigen Glauben, klare Erkenntniss; und aus der Meinung die Leidenschaften (c. 3), aus dem vernünftigen Glauben das Gute (c. 4) und aus der klaren Erkenntniss die Liebe Gottes (c. 5) entstehen lässt. Dann folgt (c. 6—14) eine besondere Behandlung der leidenden Zustände und das Buch endet mit der Lehre über unsere Glückseligkeit, über die Wiedergeburt im Sinne der Erkenntniss, die Unsterblichkeit der Seele, und mit der Vollendung aller Ethik, der wahren Freiheit (c. 15—26).

Der kurze Tractat (c. 1) unterscheidet vier Arten der Auffassung, die erste vom Hörensagen, die zweite aus einer einzelnen Probe oder einzelnen Erfahrung, die dritte aus dem wahren Grunde, die vierte aus der klaren und deutlichen Anschauung des Wesens der einzelnen Sache (c. 1). Aus der ersten und zweiten entsteht die Meinung, aus der dritten die Ueberzeugung (*fides*), aus der vierten die Erkenntniss in dem Gefühl und Genuss der einzelnen Sache selbst. In dieser vierfachen Art entspricht der Tractat ganz dem Bruchstück *de intellectus emendatione* p. 422, und die grössere Ethik hat nur die erste und zweite Art zusammengezogen und bedient sich desselben Beispiels eth. II. 40 schol. 2. p. 114. Die erste Stufe ist *sensus* und *imaginatio*, die zweite *ratio*, die dritte die *intuitiva cognitio* des Intellectus. Wer z. B. mechanisch die Regeldetri gelernt hat, steht auf der ersten, wer allgemein das Gesetz der Proportion kennt, auf der zweiten, wer in einer Proportion das Wesen der Sache anschauet, auf der dritten Stufe.

II. 1 u. 2.

Aus der Meinung entstehen nun Leidenschaften. So entspringt, wo die Erkenntniss noch auf der ersten Stufe steht, aus der oberflächlichen Vorstellung und aus der engen Erfahrung weniger Einzelheiten, wenn etwas Anderes ihr aufstösst, Verwunderung, aus der wandelnden Vorstellung vom Guten wandelbare Liebe, und aus derselben Quelle, aber nie aus wahrer Erkenntniss, Hass, ferner Begierde, die sich nach der Meinung Anderer oder nach erster und nächster Erfahrung richtet (c. 3).

II. 3.

In der Erklärung des Zusammenhangs, der zwischen den Vorstellungen und den leidenden Zuständen der Seele besteht, war Cartesius in seinem Tractat *de passionibus animae* vorangegangen, und der Tractat *de Deo et homine* steht dieser cartesischen Behandlung näher, als die grosse Ethik. So ist es für diesen Tractat bezeichnend, dass er die Verwunderung, *admiratio*, voranstellt, in

demselben Sinn, wie Cartesius *de passionibus animae* II. 53 sagt, *admiratio mihi videtur esse prima omnium passionum;* denn sie entstehe durch den Gegenstand als solchen, inwiefern er neu und ungewöhnlich sei, ohne Bezug darauf, ob er uns gemäss sei oder nicht, während hingegen Spinoza in der grossen Ethik eth. III. def. 4 explic. aus demselben Grunde die *admiratio* gar nicht unter die Affecte zählen will, sondern nur für einen Zustand des betrachtenden Geistes hält, der durch kein anderes Object zu denken bestimmt wird.

Auch die Erklärung der *cupiditas* im Tractat erinnert noch an Cartes. *de passionibus* II. 57, und ist noch nicht so praecis, als in der Ethik III. 9. schol. p. 140. vgl. im Anhang defin. I. explic. p. 185.

I. 4. Die zweite Stufe der Erkenntniss (c. 4), die der kurze Tractat wahren Glauben (richtige Ueberzeugung) nennt, der *ratio* in der grossen Ethik entsprechend, lehrt uns, was die Sache sein müsse, aber nicht, was sie wirklich ist. Daher sie uns nie mit der Sache einigt und sie nicht in uns setzt, sondern ausser uns lässt; sie führt uns zum klaren Verständniss, durch das wir Gott lieben, und erzeugt in uns die Erkenntniss des Guten, indem sie, auf das Allgemeine gerichtet, die Vorstellung des vollkommnen Menschen in uns hervorbringt und uns prüfen lässt, ob wir die Mittel haben, zu solcher Vollkommenheit zu gelangen. Indem die Erkenntniss die bessere sein wird, welche uns mit einem bessern Gegenstand einigt, wird der Mensch der vollkommne sein, welcher mit dem vollkommensten Wesen geeinigt wird und es auf diese Weise geniesst, was dann auf der letzten Stufe der Erkenntniss erreicht wird.

Die Auffassung, dass die Vollkommenheit an sich ein Gedankending, dennoch als Vorstellung für die Ausbildung brauchbar sei, stimmt mit eth. IV. praef. p. 200 und 202.

Wie aus der zweiten Stufe der Erkenntniss gutes Begehren, so folgt aus der dritten, nämlich der klaren Erkenntniss in der Empfindung und dem Genuss der Sache, wahre und aufrichtige Liebe mit allen ihren Zweigen (c. 2).

Das fünfte Kapitel des kurzen Tractats behandelt nun die Liebe überhaupt. II. 5.

Lieben ist nichts anders als eine Sache geniessen und mit ihr sich einigen. Sie unterscheidet sich nach ihren Gegenständen, die theils vergänglich sind, theils durch ihre Ursache unvergänglich, theils durch eigene Kraft und eigenes Vermögen allein, unvergänglich und ewig.

Auf zwei Weisen haben wir die Macht uns der Liebe zu entschlagen, entweder durch die Kenntniss einer bessern Sache, oder durch das Innewerden, dass die Sache, die wir lieben, viel Unheil, Schaden und Nachweh mit sich führe. Sonst verhält es sich mit der Liebe so, dass wir nicht, wie in andern leidenden Zuständen, z. B. der Verwunderung, darnach trachten, uns von ihr zu befreien, theils weil die Vorstellung nicht von uns abhangt, theils weil die Liebe uns um unsers Daseins willen, das, an sich schwach, der Stärkung und Einigung bedarf, nothwendig ist.

Die Liebe zu vergänglichen Dingen, welche ausser unserer Macht liegen, macht elend. Wenn wir Dinge, die in unserer Macht und ausser unserer Macht stehen, unterscheiden, so bezeichnet dieser Unterschied uns nicht als freie Ursache, sondern wir verstehen unter Dingen, welche in unserer Macht stehen, nur solche, welche wir nach der Ordnung der Natur oder verbunden mit der Natur, deren Theil wir sind, bewirken.

Auch die Dinge, die durch ihre Ursache und nicht durch sich unvergänglich sind, können wir nur durch

Gott und mit der Vorstellung Gottes begreifen, und unsere Liebe ruht zuletzt in Gott. Wo wir Gott erkennen, lieben wir ihn nothwendig.

Dieses Kapitel des Tractats zeigt uns auf einer Seite Abhängigkeit von Cartesius, auf der andern die Wendung der Liebe im eigenthümlichen Sinne Spinoza's.

Cartesius definirt *de pass. animae* II. 79. *amor est commotio animae producta a motu spirituum, qui eam incitat ad se voluntate iungendum obiectis quae ipsi convenientia videntur;* und in derselben Richtung hebt das Kapitel des Tractats die Einigung als das Wesen der Liebe hervor. Aber die grössere Ethik (eth. III im Ausgang def. 6. explicatio p. 186.) tadelt die Definition *amorem esse voluntatem amantis se iungendi rei amatae,* ohne Frage mit stillschweigendem Hinblick auf Cartesius oder die Cartesianer. Diese Erklärung drücke nicht das Wesen der Liebe aus, sondern nur eine Eigenthümlichkeit derselben, und auch diese nur, wenn man die *voluntas* im richtigen Sinne fasse. Ich will dabei bemerkt wissen, sagt Spinoza, die *voluntas* als Zustimmung oder freien Entschluss ablehnend, *per voluntatem me acquiescentiam intelligere, quae est in amante ob rei amatae praesentiam, a qua laetitia amantis corroboratur aut saltem fovetur.* Indem Spinoza die Affecte in ihrem Ursprung betrachtet, setzt er an die Stelle der cartesischen Definition die allgemeine: *amor est laetitia concomitante idea causae externae.* Der Tractat *de Deo et homine* steht noch auf dem Boden der cartesischen Erklärung. Aber darin trennt er sich von Cartesius, dass er bei der ihm entlehnten Unterscheidung der Dinge (*de pass.* II. 146), die in unserer Macht oder nicht in unserer Macht stehen, nicht mehr wie Cartesius (*de pass.* II. 144) an ein *liberum arbitrium* denkt.

Wie der Tractat in diesem Punkte sich gleich bleibt (vgl. I. 3 u. I. 6) und schon spinozisch ist, so zeigt er

schon in diesem Kapitel die Erhebung der Liebe zur Liebe Gottes, welche in der grössern Ethik in dem *amor intellectualis Dei* den Höhepunkt der menschlichen Freiheit und Freude bildet. Ohne den Namen des *amor intellectualis Dei* hat der Tractat diese höchste Liebe bereits angelegt. Cartesius, der in seiner Schrift *de passionibus animae* mit der Liebe in den endlichen Dingen beharrt, giebt in seinem für die Königin Christine bestimmten Briefe vom Jahr 1647 zu dieser Bewegung der philosophischen Betrachtung einigen Anhalt (epist. I. 35 ed. Amst. 1682. p. 70 ff. vgl. I. 7. an die Prinzessin Elisabeth p. 15.)

Der Tractat betrachtet nun die einzelnen Leidenschaften, sie an dem messend, was dem Menschen gut ist, und es wird an sich besser sein, mit Vernunft als mit Leidenschaft zu handeln.

So wird zuerst der Hass, *odium,* betrachtet (Kap. 6). II. 6. Wie die Liebe immer dahin wirkt, zu verbessern, zu verstärken, zu vermehren, was Vollkommenheit ist, geht umgekehrt der Hass auf Zerstörung, Schwächung, Vernichtung, was die Unvollkommenheit selbst ist. Hiemit stimmt die grössere Ethik III. 19. 20 überein, aber drückt sich vorsichtiger und mit einer Beschränkung aus, die durch die Berücksichtigung anderer mitspielender Affecte bedingt ist. Es liegt im Zusammenhang dessen, was über die Begriffsbestimmung der Liebe gesagt ist, dass auch in der Definition des Hasses der kurze Tractat im Ganzen mit Cartesius stimmt *de pass.* II. 79, aber die praecisere Erklärung der grössern Ethik (III. im Ausgang def. 7), *odium est tristitia concomitante idea causae externae,* noch nicht kennt.

Die *aversio,* welche Cartesius nicht für sich betrachtet hat, (holl. *afkeerdigheid*) hat im kurzen Tractat, wenn das Wort ursprünglich im lateinischen Text stand, einen härtern Sinn, als in der grössern Ethik. Der Tractat

nimmt die *aversio*, dem Abscheu entsprechend, da an, wo wir den Grund unsers Missfallens in die Natur des Dinges als solchen setzen. Die grössere Ethik fasst sie milder, etwa als Abneigung, und weist ihr in besonderer Bedeutung den Ort da an, wo sich das Missfallen nebenbei oder zufällig mit der Sache verknüpft hat, eth. III. im Ausg. def. 9. *aversio est tristitia, concomitante idea alicuius rei, quae per accidens causa est tristitiae.*

II. 7. Im siebenten Kapitel behandelt der kurze Tractat die Unlust, *tristitia*, und in demselben Sinn, wie die grössere Ethik, IV. 41, welche den Affect der Unlust und Trauer verwirft, weil er die Kraft und Thätigkeit mindert.

II. 8. Im achten Kapitel fasst der kurze Tractat, ganz wie Cartes. *de pass.* II. 54, Achtung und Verachtung (*aestimatio* und *contemtus*), Edelmuth und Demuth (*generositas* und *humilitas*), Hochmuth und Sich wegwerfen (*superbia* und *abiectio*), in Eine Gruppe zusammen. Die Erklärungen halten sich im Wesentlichen an Cartesius, vgl. *existimatio* und *contemtus Cartes. de pass.* II. 53., *generositas* ebendaselbst III. 153., *humilitas* III. 155., *superbia* III. 157., *abiectio* III. 159, während die grössere Ethik dieselben Affecte nach den Elementen ihrer Entstehung schärfer begrenzt. vgl. Eth. III. die Definitionen im Ausgang des Buches. Indem z. B. der kurze Tractat mit Cartesius III. 157. die *superbia* darein setzt, dass sich jemand eine Vollkommenheit zueignet, die in ihm nicht zu finden ist, definirt die grössere Ethik, auf den Ursprung der Affecte gerichtet, (vgl. eth. III. 59. schol.) genetischer def. 28. *superbia est de se prae amore sui plus iusto sentire.* vgl. ähnlich die Definitionen der *existimatio* und des *contemtus* eth. III. im Ausgang def. 21. 22. Die grössere Ethik hat insbesondere die *generositas*, welche der kurze Tractat, ähnlich wie Cartesius, in die richtige eigene Werthschätzung setzt, in eine höhere

Bedeutung übergeführt. eth. III. 59. schol. *Per generositatem cupiditatem intelligo, qua unusquisque ex solo rationis dictamine conatur reliquos homines iuvare et sibi amicitia iungere.*

Das neunte Kapitel bespricht dieselben Affecte in Einer Gruppe, welche Cartes. *de pass.* II. 58. 59. gebildet hat, Hoffnung und Furcht, Sicherheit und Verzweiflung, Schwanken, Muth, Kühnheit, Wetteifer, Entsetzen, Kleinmuth und Eifersucht. Die Behandlung nimmt zugleich Betrachtungen auf, denen zu vergleichen, welche Cartesius über Nutzen und Schaden dieser Affecte III. 167. III. 172 ff. anstellt. Die Erklärungen des Tractats stützen sich auf logischere Kategorien, als die des Cartesius, der einfacher verfährt. Der kurze Tractat begrenzt die Affecte der Hoffnung und Furcht durch die Vorstellung, dass ihr Gegenstand möglich sei, die Sicherheit und Verzweiflung hingegen durch die Vorstellung, dass ihr Gegenstand nothwendig sei. Diese Kategorien, welche da scharfe Grenzlinie ziehn, wo sich vielmehr die Vorstellung in einem Spielraum vom Ungewissen zum Gewissen bewegt, sind der grössern Ethik nicht eigen. Dagegen werden in ihr diese Affecte, dem Grundgedanken des allgemeinen Ursprungs gemäss, auf Lust und Unlust oder auf das Begehren als das Geschlecht bezogen, unter welches sie fallen. Man vergleiche beispielsweise die Erklärung der Furcht im kurzen Tractat und die logisch abgemessenen in der grössern Ethik. Im Tractat heisst es II. 9. p. 138. *Ubi rem possibilem malam habemus, illa inde constitutio in mente nostra nascitur, quam metum vocamus* und in eth. III. Anhang def 13. *metus est inconstans tristitia orta ex idea rei futurae vel praeteritae, de cuius eventu aliquatenus dubitamus*; oder man vergleiche, wo es auf ein Handeln ankommt, die Erklärung der Kühnheit; im Tractat II. 9. p. 140, *si mens rem quandam efficere deliberavit quae difficile*

II. 9.

efficitur, audacia vocatur, und die Definition eth. III. def. 40. *audacia est cupiditas, qua aliquis incitatur ad aliquid agendum cum periculo, quod eius aequales subire metuunt.* Man fühlt die grössere Umsicht und Genauigkeit.

II. 10. Im zehnten Kapitel betrachtet der kurze Tractat Gewissensskrupel und Reue, welche Cartesius *de passionibus* II. 60. III. 177. behandelt, und bezieht jene auf die Gegenwart, wenn wir etwas thun und bedenklich sind ob es gut oder schlecht sei, diese auf die Vergangenheit. Während Cartesius ihnen noch einen gewissen Werth zuspricht, um die Erwägung vor dem Handeln zu schärfen, verurtheilt sie der Tractat in demselben Sinne, in welchem z. B. die grössere Ethik ihr scharfes Wort spricht IV. 54. *quem facti poenitet, bis miser seu impotens est,* und aus demselben Grunde, denn sie sind eine Art Unlust, welche das Vermögen zur Thätigkeit mindert. Wir lassen uns besser, lehrt der Tractat, durch Vernunft und Liebe zur Wahrheit, als durch Gewissensbisse und Reue zurechtweisen.

II. 11. Wenn der Tractat im elften Kapitel den Spott (*irrisio*) behandelt, so entspricht dies dem *Cartes. de passionibus* II. 62. III. 178 ff. Die grössere Ethik geht in den psychologischen Ursprung des Spottes tiefer ein (eth. III. im Ausgang def. 11), und urtheilt über ihn, indem sie die Elemente unterscheidet, die darin verschlungen sind. vgl. eth. IV. 45 schol.

II. 12. Was im zwölften Kapitel über Ehre und Scham (*gloria* und *pudor*) gesagt wird, findet sich ähnlich bei Cartesius *de passionibus* II. 66. und III. 205 ff. Das Beispiel im Tractat über die Kleidung p. 148 führt nur aus, was Cartesius in letzter Stelle sagt: *saepe debemus populi opiniones sequi potius quam nostras, quoad externa nostrarum actionum.* Die Schamlosigkeit (*impudentia*) stellt der Tractat, wie auch Cartesius ge-

than, III. 207, unter die Leidenschaften; aber die grössere Ethik, deren Definition der Scham (*pudor*) mit dem Tractat übereinstimmt (eth. III. im Ausgang def 31) sagt in der explicatio: *verecundiae opponi solet impudentia, quae revera affectus non est.*

Im dreizehnten Kapitel werden Gunst, Dankbarkeit, Undankbarkeit behandelt, zu vergleichen dem Cartesius *de passionibus* II. 64. III. 192 ff. und in ziemlicher Uebereinstimmung mit eth. III. def. 19. 34. Es ist für den Tractat charakteristisch, dass er Gunst und Dankbarkeit als Affecte von dem vollkommenen Menschen ausschliesst; denn ein solcher werde nur durch die Nothwendigkeit bewogen werden, seinem Nebenmenschen zu helfen, zu welcher Hülfe er sich gegen die Gottlosesten um so mehr verpflichtet fühle, als er in ihnen mehr Noth und Elend vor Augen habe. In Gunst und Dankbarkeit werde der Nâchste nicht um Gottes willen geliebt (p. 154). Die grössere Ethik, minder schroff, hat dagegen den eigenen Lehrsatz, IV. 51 *favor rationi non repugnat, sed cum eadem convenire et ab eadem oriri potest.* II. 13.

Das vierzehnte Kapitel fügt das Bedauern hinzu (holl. *Beklag*), im Sinne des *desiderium,* nicht der *commiseratio,* wie sie übersetzt ist; denn nach der Erklärung ist dieser Affect eine Art Trauer über ein verlorenes Gut, an dessen Wiedererlangung wir verzweifeln. Er entspricht daher der Erwähnung in Cartesius II. 67. Die grosse Ethik fasst die Elemente, die im *desiderium* zusammenkommen, tiefer auf, eth. III. def. 32. II. 14.

In demselben Kapitel schliesst der kurze Tractat die Affecte mit einer allgemeinen Betrachtung. Die volle Freiheit von den leidenden Zuständen kommt nicht durch die *ratio* (die Erkenntniss des Allgemeinen), sondern durch den *intellectus.* Diejenigen Affecte seien gut, welche der Art sind, dass wir ohne sie nicht sein noch bestehen können, und welche also wesentlich zu uns

gehören, wie die Liebe und was der Liebe eigen ist; aber diejenigen seien schlecht, die sich anders oder gar entgegengesetzt verhalten. Die durch Gott bestimmte Liebe könne ins Unendliche zunehmen und Gott sei darin der Befreier. Der Tractat nähert sich hier dem, was in der grössern Ethik Buch 5 zum *amor intellectualis Dei* ausgebildet ist.

II. 15. Was der kurze Tractat im fünfzehnten Kapitel über Wahres und Falsches und die in sich selbst gegründete Gewissheit des Wahren anfügt, hat die nächste Verwandtschaft mit eth. II. prop. 43, *qui veram habet ideam, simul scit se veram habere ideam nec de rei veritate potest dubitare* und vornehmlich mit dem Scholion dieses Lehrsatzes. Man vergleiche z. B. in demselben den Satz: *sane sicut lux se ipsam et tenebras manifestat, sic veritas norma sui et falsi est.* Ein Gedanke fällt dabei in der Ausführung des Tractats auf. In der grössern Ethik eth. IV. 24 vgl. III. 1 und III. 3 sagt Spinoza bezeichnend: *nos eatenus tantummodo agimus, quatenus intelligimus.* Dagegen sagt der Tractat p. 158 das *intelligere* sei ein reines Leiden, und er wiederholt es II. 16. p. 166. Jener Ausspruch der grössern Ethik und dieser Ausdruck des Tractats gehen nach zwei verschiedenen Richtungen. Jener erläutert sich im Zusammenhang dadurch, dass die adaequate Vorstellung auch adaequate Ursache ist d. h. eine solche, deren Wirkung aus ihr klar und deutlich kann eingesehen werden. Nur diese ist insofern Handlung dem Wesen gemäss, wirklich *actio* des Begreifenden, während die inadaequate Vorstellung als solche ein Leiden einschliesst. Hingegen der Ausdruck des Tractats wird in der zweiten der angeführten Stellen so verstanden, dass im *intelligere* die Sache selbst etwas von sich in uns bejaht oder verneint; und in der ersten Stelle ist dies nach der Wirkung aufgefasst. Indem der ganze Gegen-

stand den Geist besitzt, und den Vorstellungen aus dem Wesen Bestand giebt, macht es ihn unveränderlich.

Im sechszehnten und siebenzehnten Kapitel handelt der Tractat vom Wollen und der Begierde (*cupiditas*). Die Begierde (das Begehren) ist die Neigung des Geistes zu dem, wovon er schliesst, dass es gut sei. Der Wille hingegen ist das Vermögen zu bejahen und zu verneinen, und diese Bejahung und Verneinung geschieht nicht frei, sondern aus einer äussern Ursache. Der Wille ist von dem einzelnen Wollen nicht verschieden; die *voluntas* nicht von der *volitio*; und weil insofern der Wille nur ein *ens rationis*, ein Gedankending ist, kann er nichts bewirken. Das Wollen ist mit dem Bejahen und Verneinen eins und dasselbe und, wie dieses, durch die Sache bestimmt; und nur wer Bejahung und Verneinung, inwiefern wir sie im Sprechen ausdrücken, von dem trennt, was im Denken durch die Sache geschieht, vermag Bejahung und Verneinung, wie von Willkür abhängend zu setzen. Der Irrthum entsteht, indem wir aus Schwäche zwar etwas vom Gegenstand auffassen, aber dieses Etwas für das Wesen des Ganzen halten. Die Begierde ist determinirt; denn sie kann weder *causa sui* sein, noch wenn sie da ist, sich selbst vernichten. II. 6. 17.

In diesem Gedankengang bewegen sich die beiden Kapitel. Sie stehen in entschiedenem Gegensatz zu Cartesius, der in der vierten Meditation den freien Willen lehrt und den Irrthum daraus erklärt, dass der Wille weiter sei als der Intellect und, selbst unendlich, über den endlichen Verstand übergreife; indessen die *cogitata metaphysica* II. 12. p. 135 noch an Cartesius anstreifen; denn sie unterscheiden Wollen und Willen, *volitio* und *voluntas*, welche der Tractat in Eins fasst; sie bezeichnen die Gedanken, welche vom Geist allein und nicht von aussen bestimmt werden, als einzelne Thätigkeiten des Wollens (*volitiones*), und nennen den menschlichen

Geist als zureichenden Grund solcher Thätigkeiten Willen (*voluntas*), und in diesem Sinn theilen sie noch die Erklärung des Cartesius vom Irrthum p. 136 ed. Paul. Aber schon der Herausgeber Ludwig Meyer bemerkt in der Vorrede (p. IX sq.), dass Spinoza anders denke. Die grössere Ethik führt dieselben Gedanken, welche der kurze Tractat hat, klar und sicher aus. Man vergleiche eth. II. 45 ff. So z. B. heisst es eth. II. 49. p. 123. *voluntas et intellectus nihil praeter ipsas singulares volitiones et ideas sunt; at singularis volitio et idea unum et idem sunt.* Das Dreieck (so ist der Sinn) hat keinen anderen Willen, als seine nothwendigen Bejahungen und Verneinungen, seine Eigenschaften; und so jedes Wesen; und es ist nach der Ethik ein Irrthum, dass das Wollen sich weiter ausdehnt als der Verstand. Besonders entspricht das Scholion zum Lehrsatz II. 49. namentlich p. 124 dem Tractat. Was der Tractat über Aristoteles Begriff des Willens hinzufügt, erinnert an *cogitata metaph.* p. 137, aber ist in der Weise, wie Spinoza es wiedergiebt, nicht genau, mag man es auf *metaphys.* XII. 7. p. 1072 a 27. oder auf *d. anim.* III. 10. p. 433. a 23 ziehen. Spinoza schöpft ohne Zweifel die aristotelische Bestimmung aus einem scholastischen Medium.

II. 18. Dem Schluss desselben Scholions (zu eth. II. 49), in welchem die Bedeutung der Lehre für das Leben angegeben wird, lässt sich das folgende Kapitel (c. 18) an die Seite stellen. Nur mischt der Tractat Vorstellungen aus Zweckbegriffen ein, welche die grössere Ethik vermeidet.

Vom vollkommensten Wesen abhängig, führt das Kapitel aus, erkennen wir es als unsere Vollkommenheit, an dem wohlgeordneten Werke Gottes Diener zu sein. Was wir handeln, eignen wir Gott zu, und haben keinen Grund zu Stolz, der müssig macht. Die Erkenntniss lehrt uns die wahre Liebe zum Nächsten, und lehrt

uns nicht zu zürnen, nicht zu hassen. Sie dient dem Wohl des Gemeinwesens, indem sie in dem Richter keine Parteilichkeit aufkommen lässt. Sie befreiet uns von Trauer und schlechten Leidenschaften, welche die Hölle selbst sind. Sie führt uns dahin, dass wir vor Gott nicht solche Furcht haben, wie andere vor dem Teufel; denn wie sollten wir vor Gott uns fürchten, von dem wir sind und in dem wir leben? Die Erkenntniss leitet uns endlich dahin, uns Gott hinzugeben als sein Werkzeug. Indem der Mensch den Gesetzen der Natur folgt, ist das sein Gottesdienst und hat er darin seine Glückseligkeit.

II. 19. 20.

In den vorangehenden Kapiteln ist die Wirkung der *ratio*, des durch vernünftige Gründe bestimmten Fürwahrhaltens, beschrieben. Im neunzehnten Kapitel beginnt die Betrachtung, wie wir zur Liebe Gottes gelangen, welche unsere Glückseligkeit ist und daher ist das Kapitel *de beatitudine* überschrieben. Aber zunächst handelt es sich dabei um den Zusammenhang von Leib und Seele. Das Ergebniss wird im zwanzigsten Kapitel gegen mögliche Einwände vertheidigt und befestigt.

Kein Gedanke kann in einem Körper Bewegung oder Ruhe hervorbringen; vielmehr werden die Affectionen des Körpers von Ursachen der Ausdehnung bestimmt. Was ausser den Sinneswahrnehmungen im Denken geschieht, kann nicht vom Körper bewirkt werden; Bewegung und Ruhe können dem Geist nichts anders leisten, als dass sie sich ihm als Gegenstände offenbaren. Durch die Gegenstände entstehen die Affecte; wenn sich durch den Gedanken ein höherer Gegenstand darbietet, werden sie von diesem gezogen. Die Attribute, Denken und Ausdehnung, haben keine Gemeinschaft mit einander, ausser wo Seele und Leib geeinigt sind. Wenn wir fragen, wie diese auf einander wirken, so vermitteln dies die Lebensgeister (*spiritus*), denen der Geist eine Rich-

tung geben kann und welche, in ihrer Gewalt gemindert oder gemehrt, die Seele ohnmächtig machen können.

In dieser Lehre von der Macht der Lebensgeister, der *potentia spirituum*, spricht noch Cartesius. Der Tractat hat zwar die cartesische Lehre von den zwei Substanzen, der *substantia extensa* und *substantia cogitans*, in die Lehre von zwei Attributen der Einen Substanz verwandelt; aber die Attribute, obwol die Vorgänge in jedem aus ihm erklärt werden sollen, wirken noch auf einander, während die Attribute in der grösseren Ethik nur verschiedene Ausdrücke, verschiedene Definitionen Einer und derselben Sache sind, welche als solche unter sich in keinem Causalzusammenhange stehen. Die Vorstellung des kurzen Tractats, der die Lebensgeister nicht weiter erklärt, muss noch dieselbe sein, wie in Cartesius *de passionibus*, nach welcher die *spiritus animales*, als feinste Theile des Bluts die Höhlungen des Gehirns durchdringen und die Seele in der Zirbeldrüse treffen und wieder von ihr gelenkt werden. In einem andern Zusammenhang kann das Kapitel nicht gedacht werden. Vgl. Cartesius *de passion*. I. 10. 30. 34. II. 102. Wie nun die Vorstellungen auf die Lebensgeister einwirken oder sich der lenkenden Einwirkung, wenn sie geschieht, entziehen, bleibt im Tractat dunkel. Die grössere Ethik thut in der praef. des 5ten Buchs gegen diese cartesische Vorstellung von der durch die Lebensgeister und die Zirbeldrüse vermittelten Wechselwirkung der Seele und des Leibes entschiedene Einsage . . *quid*, *quaeso*, heisst es dort gegen Cartesius (p. 270), *per mentis et corporis unionem intelligit? quem, inquam, clarum et distinctum conceptum habet cogitationis arctissime unitae cuidam quantitatis portiuncula?* So verwirft die grössere Ethik den Begriff, den der kurze Tractat annimmt. Sie beschreibt uns den Vorgang der Befreiung von den Affecten anders. Schon die Wahrnehmung der äussern Dinge

fasst sie consequent mit ihrer Lehre von den Attributen nicht als Einwirkung der Dinge durch den Körper, sondern lediglich als *modi cogitandi*, also als anderen Ausdruck desselbigen, was im Körper geschieht. eth. II. 5. *Esse formale idearum Deum, quatenus tantum ut res cogitans consideratur, pro causa agnoscit et non, quatenus alio attributo explicatur. Hoc est, tam Dei attributorum, quam rerum singularium ideae non ipsa ideata sive res perceptas pro causa efficiente agnoscunt, sed ipsum Deum, quatenus est res cogitans.* Die Ethik schreibt dem Geist, der die Vorstellungen richtig ordnet und verkettet, die Macht zu, dadurch auch die leidenden Zustände des Körpers zu ordnen und zu verketten, zwar nicht direct, aber nach jenem Grundgedanken, welchen sie II. 7 so ausdrückt: *ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum;* beide sind nur Ausdrücke Einer und derselben Substanz. eth. V. 10: *quamdiu affectibus, qui nostrae naturae sunt contrarii, non conflictamur, tamdiu potestatem habemus ordinandi et concatenandi corporis affectiones secundum ordinem ad intellectum.* Damit ist auch die Weise in Uebereinstimmung, wie die grössere Ethik uns mit Gedanken gegen die Affecte waffnet. vgl. schol. zu V. 10.

II. 21. 22 23.

Indem die Affecte, die aus Hörensagen stammen, von den Gründen der Vernunft vernichtet werden können, sind doch die Affecte, welche aus der die Sache erlebenden Erfahrung entspringen, mächtiger als solche Gründe (Kap. 21). Daher vollzieht erst die letzte Stufe der Erkenntniss die Befreiung im höchsten Sinn (Kap. 22); denn sie offenbart Gott dem Intellectus unmittelbar, weil Gott aller Erkenntniss Ursache ist und er durch sich und nicht durch eine andere Ursache erkannt wird, endlich weil wir mit ihm so geeinigt sind, dass wir ohne ihn nicht sein noch begriffen werden können. Es war unsere erste Geburt, da wir mit dem Körper geeinigt

wurden, wodurch solche und keine andere Handlungen und solche und keine andere Bewegungen der Lebensgeister entstanden; und es ist unsere Wiedergeburt, dass wir mit Gott geeinigt werden, woraus Liebe nach der Erkenntniss des unkörperlichen Objects entsteht und ewiger und unveränderlicher Bestand folgt. Da die Liebe zum Veränderlichen mit ihrem Gegenstand vergeht, dauert diese Liebe mit dem Unveränderlichen, was die Unsterblichkeit der Seele ist (Kap. 23). Diese Wendung der Lehre kehrt in der grösseren Ethik V. 39 demonstr. in verwandten Zügen wieder.

II. 24. Das vierundzwanzigste Kapitel ist überschrieben von der Liebe Gottes gegen die Menschen, aber nur zu dem Ende, um die Vorstellungen über sie zu beschränken. Da Gotte, heisst es im kurzen Tractat p. 212, kein *modus cogitandi* zugeschrieben werden kann, als der in den Geschöpfen ist, so kann nicht gesagt werden, dass Gott den Menschen liebe; und setzte man darum in Gott Liebe, weil der Mensch ihn liebe, oder Hass, weil der Mensch ihn hasse: so setzte man in ihm Veränderlichkeit, was ungereimt wäre. Es soll nicht untersucht werden, ob der Tractat mit dem Satze, dass Gotte kein *modus cogitandi* zugeschrieben werden könne, der nicht in den Geschöpfen sei, das Bewusstsein Gottes von sich selbst, welches auf jeden Fall kein endlicher *modus cogitandi* wäre, habe ausschliessen wollen. Es ist nicht nöthig anzunehmen. Auch die grössere Ethik schliesst alle Affecte von Gott aus. eth. V. 17. *Deus expers est passionum nec ullo laetitiae aut tristitiae affectu afficitur* und V. 19. *qui Deum amat, conari non potest, ut Deus ipsum contra amet.*

Aber der Mensch, fährt der Tractat fort, ist darum nicht allein und einsam. Denn der Mensch ist mit allen Dingen, die es giebt, in Gott; und es kann keine Liebe in Gott auf etwas Fremdes gehen. Gottes Gesetze als die Gesetze der Natur lassen sich nicht übertreten, son-

dern nur der Menschen Gesetze. Wenn die Gesetze der Natur mächtiger sind, als die menschlichen, so werden diese zerstört. Vgl. die Ausführung über das, was Gesetz der Menschen heissen kann, *tract. theol. polit.* c. 4. p. 206. Der Mensch hat keinen andern Zweck als sein begrenztes Wesen; und da er ein Theil der Natur ist, kann er nicht der letzte Zweck der Natur sein; denn sie ist unendlich und muss sich seiner unter allem Uebrigen als Werkzeugs bedienen. Das Gesetz, das dem Menschen aus Gottes Erkenntniss fliesst, ist ihm nothwendig; denn er hört nicht auf mit ihm geeinigt zu sein. In dieser Gemeinschaft giebt sich Gott, der unendliche, dem Menschen nicht durch Worte noch durch Wunder zu erkennen, sondern durch sich selbst dem Verstande, der so unmittelbar mit ihm eins ist, dass er ohne ihn nicht sein noch begriffen werden kann.

Dass Gott sich nicht durch Worte noch durch Wunder offenbare, findet sich ausführlicher im *tractat. theol. polit.* c. 6. p. 239. ed. Paul. und der *amor intellectualis Dei* der grösseren Ethik, die Liebe des Geistes zu Gott ist ein Theil der unendlichen Liebe, mit der Gott sich selbst liebt, so dass die Liebe Gottes zu den Menschen und die intellectuale Liebe des Geistes gegen Gott eins und dasselbe sind. Die Gedanken des kurzen Tractats bewegen sich ungefähr in derselben Richtung.

Aber das Kapitel des Tractats zeigt ungeachtet dieser Verwandtschaft einen wesentlichen Unterschied von der Ethik in der Auffassung des Zweckbegriffs. Die grössere Ethik verwirft ihn in folgerichtiger Betrachtung der Principien; indessen der Tractat ihn als Begriff der Natur zulässt und anwendet.

Hierauf legt der kurze Tractat ein Kapitel über die Teufel zwischen. Jedes Ding, sagt er, besteht durch seine Vollkommenheit; der Teufel hat keine; also besteht er nicht. Die Ursachen der bösen Leidenschaften, des

II. 25.

Hasses, des Neides, des Zornes sind in sich verständlich und bedürfen keiner solchen Erdichtung zur Erklärung (Kap. 25).

Mit diesem Argument thut der Tractat die Teufel kurz ab und die grössere Ethik hält sich gar nicht mit ihnen auf. Spinoza war schon zwölf Jahre todt, als der Cartesianer Balthasar Becker, ein Prediger zu Amsterdam, im Jahre 1690 sein beschrieenes Buch wider den Teufels- und Hexenglauben, die „bezauberte Welt," herausgab. Es ist nicht unmöglich, dass ihm, mittelbar oder unmittelbar, die entschiedene Einsage des Tractats einen Antrieb gegeben. Balthasar Becker hatte seine Gedanken vom Teufel 25 Jahre überlegt, ehe er sie in die Welt geschrieben. Was Spinoza in den Briefen (1674 Br. 56. 58. 60) auf eine Frage über das Wesen und die Wirklichkeit der Gespenster antwortete, mag noch verglichen werden.

II, 26. Im letzten Kapitel (Kap. 26) fasst der Tractat den Ertrag des Ganzen in dem Begriff der wahren Freiheit zusammen. Es ist thöricht zu verlangen, dass wir die Leidenschaften unterdrücken sollen, ehe wir zur Liebe Gottes gelangen können. Es hiesse dies nichts Anderes, als zu verlangen dass wir die Unwissenheit abthun, ehe wir zur Erkenntniss kommen können. Die Erkenntniss allein kann Ursache sein, dass die Leidenschaften vernichtet werden. Die vernünftige Betrachtung des Allgemeinen (*ratio*) ist dazu nur eine Stufe, und der Intellect muss sich unmittelbar mit Gott vereinigen und dies geschieht durch eine innere und inbleibende (immanente) Ursache, die durch keine äussere kann zerstört werden Diese Einigung mit Gott, dem Unendlichen, in welchem es nur Thätigkeit und kein Leiden giebt, macht den Menschen frei. Die menschliche Freiheit ist also, mit dieser Definition schliesst der Tractat, das feste Sein, das unser Intellect durch seine un-

mittelbare Einigung mit Gott erwirbt, um in sich Vorstellungen und ausser sich Werke hervorzubringen, die mit seiner Natur wohl übereinkommen, so dass weder jene noch diese einer äussern Ursache erliegen oder durch eine solche verändert und verwandelt werden können.

Mit diesem Schluss mag verglichen werden eth. IV, c. 32. p. 267. *Quatenus intelligimus, nihil appetere nisi id quod necessarium est nec absolute nisi in veris acquiescere possumus; adeoque quatenus haec recte intelligimus, eatenus conatus melioris partis nostri cum ordine totius naturae convenit.*

Der kurze Tractat scheidet mit einer Erinnerung an die Freunde, für die er bestimmt ist, in der Verbreitung vorsichtig zu sein, das Neue nicht zu verschmähen, die Wahrheit zu keinem andern Zweck mitzutheilen, als zum Heil des Nächsten und bei aufstossenden Schwierigkeiten sich mit dem Widerspruch nicht zu übereilen.

In demselben Sinne der Vorsicht schreibt Spinoza 1663 an Simon van Vries und durch ihn an den Kreis der jungen Freunde, die sich mit seiner Lehre beschäftigen, und ermahnt sie, einem Hausgenossen, der noch nicht reif sei, sie noch nicht mitzutheilen; und in demselben Sinne zögert Spinoza, da Tschirnhausen aus Paris durch Schaller um Spinoza's Erlaubniss bittet, sie Leibnizen mitzutheilen. Spinoza will erst Leibnizens Denkungsart kennen.[1])

4. Die Vergleichung des kurzen Tractats mit den Schriften des Spinoza wird ergeben haben, dass die Uebereinstimmung die bemerkten Unterschiede weit überwiegt und die Unterschiede schwerlich nöthigen einen verschiedenen Verfasser anzunehmen. Sie liegen viel-

1) Supplementum p. 297 u. p. 317 sq.

mehr auf der Bahn einer im Geiste desselben Philosophen fortschreitenden Gedankenentwicklung. Ueberdies trägt die Form und Weise der Darstellung im Allgemeinen ein spinozisches Gepräge; wir sehen — insbesondere im ersten Theil -- dieselbe Richtung auf vollständige und bündige Schlüsse, welche in der grössern Ethik, der *ethica more geometrico demonstrata*, die Gedanken streng verkettet; wir sehen dieselbe Entschiedenheit der Urtheile und Ansichten, dieselbe Kürze und Klarheit. Wäre uns die ursprüngliche lateinische Abfassung statt der übersetzten holländischen überkommen oder wäre die lateinische Rückübersetzung glücklicher, so würde wahrscheinlich der kurze Tractat die klassischen Zeichen des Spinoza noch deutlicher an der Stirn tragen. Wenn man die hinzugefügten Anmerkungen und die zwischengelegten beiden Dialoge, über deren Entstehung einige Zweifel möglich sind, bei Seite setzt, so darf man den Tractat ohne Bedenken für echt erklären.

Ehe wir nun versuchen, die Stelle zu bestimmen, die der Tractat im Verhältniss zu den übrigen Schriften des Spinoza einnimmt, fassen wir das Eigenthümliche zusammen, das sich uns im Tractat darstellt.

Zu dem, was weder im Cartesius vorgebildet noch in der grösseren Ethik ausgeführt ist, rechnen wir insbesondere das Folgende.

Es ist dem Tractat, namentlich im ersten Theil, eigen, dass er mit den vorgefundenen z. B. metaphysischen Begriffen dialektisch operirt und sie in ihren Consequenzen so wendet, dass sie sich in sich verwickeln und ihren eigentlichen Sinn verkehren, bis sie der neuen Anschauung dienen oder in sie übergehen. So verfährt er mit dem Begriff des *creare*, den es in Spinoza's Geiste nicht mehr geben kann; so mit dem Begriff der *perfectio* in Gott, den er zu dem Begriff der unendlichen Attribute überleitet, so mit dem Begriff der Freiheit in Gott,

die er zur Nothwendigkeit umbiegt. Theologische Begriffe, die sich in die Meditationen des Cartesius ungesichtet einmischen, werden auf solche Weise gereinigt oder beseitigt. In keiner Schrift des Spinoza wird diese *demonstratio ἐξ ἐνδόξων*, dialektisch im Sinne dieses Wortes bei Aristoteles, so vielfach angewandt, so mannigfaltig gehandhabt, als in diesem Tractat. Sie bezeichnet das Stadium des Uebergangs von den vorgefundenen Begriffen der alten Metaphysik zu den eigenen.

Cartesius hat die Zweckbetrachtung von sich fern gehalten, weil die Zwecke als Absichten in der Tiefe Gottes verborgen liegen. Spinoza's grössere Ethik verwirft sie consequent mit seinen Grundbegriffen; denn wo das Denken nicht auf die Ausdehnung wirken und sie nicht nach einer im Voraus vorgestellten Wirkung richten kann, ist der Zweck unmöglich. Wo die grössere Ethik die Zweckbetrachtung verwendet, bezeichnet sie sie ausdrücklich als ein Zugeständniss an die menschliche Auffassung. Der kurze Tractat, der diesen Standpunkt der geschiedenen Attribute noch nicht fest behauptet, spricht von Zwecken der Natur und betrachtet den Menschen, ähnlich wie Plato im Euthyphron, als einen Diener Gottes an Gottes Werk.

Der kurze Tractat liebt gangbare theologische oder christliche Vorstellungen so zu deuten, dass sie in seiner Lehre einen besonderen Sinn empfangen. Die Vorsehung, deren folgerechter Begriff das vorschauende Denken den Dingen zum Grunde legen würde, verwandelt er in das den Geschöpfen inwohnende Streben nach Selbsterhaltung. Den *intellectus infinitus* nennt er den Sohn Gottes und setzt ihm kühn den *motus infinitus* wie einen Zwilling zur Seite. Die Wiedergeburt bezieht er auf die Wirkung der intuitiven Erkenntniss Gottes. Wenn eine Anmerkung des Tractats auf Seite 180 von Spinoza herstammen sollte, was ungewiss bleibt: so geht die

Vergleichung noch weiter. Der Stufe der Meinung wird der Stand der Sünde, der Ueberzeugung durch Gründe das Gesetz, das die Sünden offenbar macht, der wahren Erkenntniss der Stand der Gnade an die Seite gestellt.

Dieselbe Absicht sich mit theologischen Begriffen auseinander zu setzen, blickt aus dem Kapitel über die Teufel hervor.

Wenn dem Tractat der Ausdruck eigenthümlich ist, dass der Verstand ein reines Leiden sei, inwiefern auf der Stufe der intuitiven Erkenntniss die Sache selbst im Geiste etwas von sich bejaht oder verneint: so soll dieser Ausdruck unten noch näher untersucht werden.

Es ist in der Ueberschau des Einzelnen bemerkt worden, wie der kurze Tractat von Cartesius abhängig ist, in den Beweisen vom Dasein Gottes, in der Vorstellung einer *unio mentis et corporis* durch die Lebensgeister und ihrer Lenkung, in der ganzen Lehre von den Affecten, besonders in der Auffassung der *admiratio*, des *amor*, der *impudentia*, in der Begriffsbestimmung der *cupiditas* und der *voluntas*. Auf der andern Seite sahen wir ihn sich von Cartesius trennen, z. B. in der Auffassung der *morsus conscientiae*, des *favor*. Der kurze Tractat steht im Einzelnen auf dem Boden des Cartesius, aber hat in dem Grundgedanken schon den eigenen Schritt auf ein eigenes Gebiet gethan.

Wir können diesen Schritt an ein Wort des Cartesius anknüpfen, das neuerlich aus seinen hinterlassenen *cogitationes privatae* bekannt geworden ist:[1]) *Tria mirabilia fecit dominus: res ex nihilo, liberum arbitrium et hominem Deum.* Cartesius hat diese drei *mirabilia*, wenn auch nicht ausdrücklich das dritte, den *hominem Deum*, zur stillschweigenden Voraussetzung seiner Phi-

1) *Oeuvres inédites de Descartes publiées par le comte Foucher de Careille.* 1859. I. p. 14.

losophie. Aber der Tractat bringt sie hinter sich. Für ihn giebt es keine *res ex nihilo*, giebt es keine eigentliche *creatio* in dem ewigen Gott mit der unendlichen Ausdehnung und dem unendlichen Denken. Für ihn fällt das *liberum arbitrium* vor der Nothwendigkeit der wirkenden Ursachen, den ewigen Gesetzen der Natur. Und statt des *homo Deus* trägt er kein Bedenken dem *filius Dei* eine andere Bedeutung zu geben. Gerade jene *mirabilia* sind in der Speculation des Spinoza ein wesentlicher Antrieb.

So ist die Schrift ein merkwürdiges Glied in der Entwicklung Spinoza's vom Cartesianismus zum Spinozismus.

Fügt sich nun mit einiger Sicherheit der Tractat in die Reihe der anerkannten Schriften Spinoza's ein?

Der Tractat liess, wie wir sahen, nach allen Richtungen die *ethica more geometrico demonstrata*, die der reife Ausdruck der spinozischen Philosophie sind, als das vollendetere, und daher als das spätere Werk erscheinen. Er weist wie ein Entwurf auf die Ethik hin; er ist die gemeinfasslichere Darstellung; und wie die Scholien in der Ethik das Geschäft übernehmen, die Schwierigkeiten der eigentlichen Lehre dem allgemeinen Bewusstsein zu ebenen und mit ihr die gangbaren Begriffe des Lebens zu versöhnen und zu befreunden: so ist es bedeutsam, dass der Inhalt des Tractats insbesondere in den Scholien der grossen Ethik wieder gefunden wird. Die Umwandlung oder Berichtigung von solchen Vorstellungen, welche in dem Tractat noch von Cartesius überkommen sind, zeigen die Ethik als das selbstständigere, eigenartigere und darum spätere Werk des Spinoza. So muss z. B. die Partie des Tractats, (II. c. 19. 20), welche durch die Lebensgeister eine Wechselwirkung von Seele und Leib annimmt, vor der *praefatio* des fünften Buches, die diese Lehre mit scharfen

Waffen bestreitet, geschrieben sein. Wann nun dies fünfte Buch verfasst sei, ist bis jetzt nicht ermittelt; und es trägt zur Bestimmung der Zeit wenig aus, dass im Juli 1675 im Briefwechsel mit Oldenburg von der Herausgabe des *tractatus quinquepartitus* die Rede ist (ep. 18. p. 506). Indessen ist oben (S. 295) wahrscheinlich gemacht, dass Spinoza bereits im März 1665 bis zum vierten Buche der Ethik vorgerückt war. Der kurze Tractat wird hiernach vor diese Zeit fallen.

Wo der *tractatus theologico politicus*, den Spinoza im Jahre 1670 herausgab, sich mit dem kurzen Tractat *de Deo et homine* berührt, da erschien er uns in seiner Darstellung sicherer und ausgearbeiteter. Nach diesem innern Kennzeichen und nach jenem äussern chronologischen Datum setzen wir daher den kurzen Tractat als die frühere Schrift.

Im Jahre 1663 gab der Arzt Ludwig Meyer, Freund des Spinoza, dessen Schrift heraus: *Renati des Cartes principiorum philosophiae pars I. et II. more geometrico demonstratae; accesserunt eiusdem cogitata metaphysica.* Sie stellt die Lehre des Cartesius dar, und der Herausgeber bemerkt ausdrücklich, dass sie nicht in allen Punkten für die Lehre des Verfassers zu halten sei. An vielen Stellen konnten wir die *cogitata metaphysica* mit dem kurzen Tractat vergleichen; und die *cogitata metaphysica* machten da den Eindruck strengerer Fassung und reiferer Ausarbeitung. Wir sind insofern geneigt, diese *principia philosophiae Cartesianae* für später zu halten. Aber Eine Stelle scheint uns zum entgegengesetzten Urtheil zu nöthigen. Denn die *cogitata metaphysica* lehren noch im Sinne des Cartesius den freien Willen und erklären den Irrthum, wie Cartesius, aus dem Willen, der weiter ist und weiter geht, als der Verstand, während der kurze Tractat bereits Wille und

Verstand für eins und dasselbe erachtet und den Irrthum ähnlich wie die grössere Ethik thut, daraus begreift, dass wir eine erste Vorstellung, die vom Theil stammt, für das Ganze nehmen. Hiernach müssten wir den Tractat der kleinen Ethik, der bereits die späteren Gedanken kund giebt, später setzen Aber wir lesen in Ludwig Meyers Vorrede zu den *princip. philos. Cartesianae* die ausdrückliche Verwahrung (p. IX), dass diese Lehre von der Freiheit des Willens cartesisch, aber nicht Meinung des Spinoza sei, der vielmehr den Willen vom Verstande nicht unterscheide. Schon in einem Briefe an Oldenburg aus dem Jahr 1661 und zwar wahrscheinlich aus dem Anfang des September wird die Vorstellung des Cartesius vom Ursprung des Irrthums widerlegt (ep. 2. p. 453 ed. Paul.). Hiernach sind wir nicht gehindert anzunehmen, was sonst wahrscheinlich ist, dass nämlich die kleinere Ethik vor 1663 geschrieben ist. Jene Differenz kann sich dadurch erklären, dass Spinoza den früher in cartesischem Sinne ausgearbeiteten Tractat so liess, wie er war, als L. Meyer ihn herauszugeben unternahm. Auch darum wird die Abfassung der kleinen Ethik vor 1663 fallen, weil wir aus dem Februar 1663 einen Brief des Simon van Vries an Spinoza haben (suppl. p. 296), nach welchem bereits das erste Buch der grossen Ethik oder doch Theile derselben dem Kreise seiner jungen Freunde zum Studium vorlagen. Wir müssen indessen mit der Abfassungszeit wahrscheinlich noch weiter zurückgehen. Schon in den Briefen an Oldenburg vom Jahr 1661 (Brief 2 u. 4) tritt der Satz auf, dass Dinge, die verschiedenen Attributen angehören, nichts mit einander gemein haben (eth. I. 2). Mit diesem Satz vertragen sich nicht mehr solche cartesische Vorstellungen, welche noch der kurze Tractat über die Gemeinschaft von Seele und Leib und ihre gegenseitige Einwirkung hat (Buch II. c. 19. p. 186, p. 188. c. 20. p. 196). So

ist der kurze Tractat wol die früheste Schrift des Spinoza, wobei es jedoch möglich bleibt, ja vielleicht wahrscheinlich ist, dass die *princip. philos. Cartesianae*, welche noch ganz in Cartesius verharren, obzwar später herausgegeben, doch noch früher verfasst und ausgearbeitet sind. Ueber diese Möglichkeit wird sich sicherer entscheiden lassen, wenn einst der ursprüngliche lateinische Text des Tractats sollte aufgefunden werden.

Am meisten Uebereinstimmung ist zwischen dem kurzen Tractat und dem aus dem Nachlass herausgegebenen Fragment *de intellectus emendatione*. Wir wissen, dass Spinoza früh daran schrieb;[1]) wir sehen aus den Anmerkungen, die er zu weiterer Ausarbeitung hinzufügte, dass er es nie aus den Augen verlor. Schon im April 1663 fragt Oldenburg den Spinoza, ob er das Werkchen beendigt habe, in welchem er auch *de intellectus nostri emendatione* handle (ep. S. p. 478). Es ist z. B. in dieser Schrift im Gegensatz gegen die grosse Ethik (II. 5) noch dieselbe Ansicht, wie im kurzen Tractat, dass es Vorstellungen gebe, welche aus zufälligen Bewegungen des Leibes entstanden sind (p. 449). Es sind ferner dieselben vier Stufen der Erkenntniss, wie in der kleinen Ethik, während sie Spinoza in der grössern zu drei zusammenzog. Es ist da derselbe Nominalismus, in welchem nur das Einzelne Geltung hat; derselbe Nominalismus, der in dem kurzen Tractat bis auf die Erkenntniss Gottes ausgedehnt ist, dergestalt dass wir ihn in intuitiver Erkenntniss erfassen und mit ihm uns einigen und ihn dann in einer Seligkeit geniessen, welche böse Leidenschaften nicht kennt. Dennoch zeigt sich ein grosser Unterschied. Der *tractatus de intellectus emendatione* ist bündiger geschrieben und reifer. So giebt

---

1) Ludwig Meyer in praef. II., p. 28, admon. II. p. 412. ed. Paul.

er die vierte Stufe der Erkenntniss bestimmter an, als die kleine Ethik. Während diese nur sagt (II. 1. p. 98 sq.) dass die vierte Erkenntnissstufe die Dinge selbst anschaue und durch nichts Anderes als durch die Dinge: sagt die Schrift *de intellectus emendatione: denique perceptio est, ubi res percipitur per solam suam essentiam vel per cognitionem suae proximae causae* und erklärt dies als intuitive Erkenntniss (p. 420. p. 422). Die kleine Ethik leitet die Vorstellung des Geistes lediglich vom sinnlichen Eindruck, vom Gegenstande ab und das zweite Kapitel des Anhangs, das sich in einer Stelle auf die kleine Ethik zurückbezieht, erklärt die veränderte Proportion von Ruhe und Bewegung im Körper als Ursache veränderter Vorstellungen (p. 244 ff). Hingegen die Schrift *de intellectus emendatione* legt bereits ähnlich wie die grosse Ethik alles Gewicht auf die *potentia intellectus*, und lässt die Seele nur durch die *imaginatio* leiden (p. 446 ff.). Aehnlich wie die grosse Ethik (II. 5. 6.) lehrt die Schrift *de intellectus emendatione: Forma verae cogitationis in eadem ipsa cogitatione sine relatione ad alias debet esse sita; nec obiectum tanquam causam agnoscit, sed ab ipsa intellectus potentia et natura pendere debet.* Dieser Unterschied zwischen beiden Schriften ist so gross, dass die Abfassung der kleinen Ethik leicht einige Jahre vor den *tractat. de intellect. emendat.* fällt.

Im Uebrigen verweisen wir für die Abfassungszeit namentlich des Anhangs auf Christoph Sigwarts sorgfältige Untersuchung. [1])

5. Zwei Unterschiede betreffen in Obigem die Principien und sie bedürfen daher einer besondern Betrachtung. Der eine geht auf die Auffassung der Attribute, der andere auf die Erkenntnisslehre im *intelligere*. Wir knüpfen bei

---

1) Spinoza's neuentdeckter Tractat u. s. w. 1866. S. 135 ff.

beiden an das in der Schrift Vorliegende an, um von da in den weitern Zusammenhang der ganzen Lehre Spinoza's einzugehn und einen Beitrag zu ihrem Verständniss zu versuchen.

In der Lehre von den Attributen liegt der Grundgedanke des Spinoza, und kann nicht anderswo liegen; es ist unmöglich dies darum zu verneinen, weil nicht das Attribut der Grundbegriff sei, sondern Gott oder die Substanz.[1]) Denn Gott und Substanz sind Namen, so lange man nicht weiss, was darin gedacht wird; der Grundgedanke von Gott und Substanz sind die Attribute; denn der Verstand fasst sie als das, was das Wesen der Substanz ausmacht und daher auch das Wesen der Substanz aufschliesst. Allein ungeachtet dieser principalen Stellung der Attribute ist eine Uebereinstimmung in dem Verständniss derselben noch nicht erreicht.

Denken und Ausdehnung, welche Spinoza aus den unendlichen Attributen Gottes der menschlichen Betrachtung eignet, sind die Grundbegriffe aller Metaphysik, wenn es anders ihre Grundfrage ist, wie sich Denken und Sein (Ideales und Reales) zu einander verhalten. Es ist nachgewiesen worden,[2]) dass sich die einfachen Grundgestalten der Systeme daraus ergeben, ob das Denken vor das Sein (das Reale, die blinden Kräfte) gestellt wird und dieses bestimmt, oder ob umgekehrt das Sein (das Reale, die blinden Kräfte) das Denken aus sich hervorbringt als Accidenz, oder aber, ob beide, unabhängig von einander dasselbe Wesen ausdrückend, nur in unserm Verstande unterschieden sind. Es ist nachgewiesen worden, wie aus dem ersten Ver-

---

1) Kuno Fischer Geschichte der neueren Philosophie. 2te Aufl. 1865. S. 566.

2) Historische Beiträge zur Philosophie II. über den letzten Unterschied der philosophischen Systeme. S. 1 ff.

hältniss die Teleologie im Platonismus, diesen Ausdruck im weitesten Sinne genommen, aus dem zweiten der Materialismus im Democritismus, aus dem dritten die Lehre einer Indifferenz im Spinozismus hervorgehe [1]) Gegen diese einfachen Grundgestalten der Systeme, so einfach wie die Grundgestalten in den Axensystemen der Mineralogie, wird der Einwand [2]) nichts verschlagen, dass es auch Zwischenbildungen giebt, wie den Hylozoismus, oder Inconsequenzen in Lehren, welche das flache Gepräge verwischter Grundzüge tragen; es ist das so wenig ein Einwand, als die zahllosen Variationen der Krystallformen ein Einwand gegen die Grundgestalten sind. Es ist kein Einwand, dass auch die Materie zweckthätig wirken könne und das Denken mechanisch. Wenn die Materie zweckthätig wirkt, wie z. B. in der Auffassung der Stoiker, so hängt das, wie bekanntlich bei diesen, von dem Logos im Grunde der Materie ab und bezeugt also die teleologische Art. Und wenn das Denken mechanisch wirkt, wie z. B. bei den Materialisten des vorigen Jahrhunderts in der Ideenassociation auf Druck und Stoss anderer Vorstellungen, so bezeugt das eben eine Zurückführung alles Denkens auf materiale Bestimmungen und spricht für die andere Grundform. Es ist daher zwar behauptet, aber nicht bewiesen, dass Materialismus und Teleologie nicht entgegengesetzt sind. Wenn diese beiden Arten keine Gegensätze in den Systemen sind, so giebt es überhaupt keine; denn wie nachgewiesen worden, ihre innere Structur hat die entgegengesetzte Anlage. Spinoza's Auffassung unterscheidet sich von beiden und es ist daher der Mühe werth, die Lehre von den Attributen noch einmal in's Auge zu fassen.

---

1) Historische Beiträge zur Philosophie. II. S. 10 ff.

2) Kuno Fischer a. a. O. S. 567.

Auch im kurzen Tractat werden Gotte unendliche (zahllose) Attribute zugeschrieben; denn je mehr Wesen ein Ding habe, desto mehr Attribute müssen ihm beigelegt werden und das unendliche Wesen muss unendliche Attribute haben (I. 2. p. 26). Denken und Ausdehnung sind die wahren Attribute, durch welche wir Gott in sich selbst und nicht ausser sich wirken sehen (p. 34). Alles Andere, was die Menschen ausser jenen zwei Attributen Gott zuschreiben, sind nur äussere Namen, wie z. B. dass er durch sich besteht, einig, ewig und unveränderlich ist, oder Aussagen in Rücksicht seiner Wirkungen, wie z. B. dass er eine Ursache, ein Vorbestimmer, ein Regierer aller Dinge ist, welches alles Gott eigen ist, aber nicht, was er ist, kund giebt.

Aus dieser *natura naturans* geht unmittelbar in der Ausdehnung die Bewegung, in dem Denken der Intellectus als die *natura naturata* (als Söhne Gottes) hervor (I. c. 9. p. 82). Der kurze Tractat kennt noch nicht den Satz der grossen Ethik *ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum* (eth. II. 7), welcher bedingt, dass sich die Affectionen des Körpers so ordnen und verketten, wie die Gedanken und die Vorstellungen der Dinge und wodurch die Herrschaft des Geistes über die Leidenschaften begründet wird (eth. V. 1. vgl. V. 10). Der kurze Tractat verharrt noch bei der cartesischen später in der Ethik (V. praef.) widerlegten Vorstellung der *spiritus animales*, welche der Wille bewegt. Demnach fehlt die strenge Durchführung der Attribute, die nichts mit einander gemein haben, so wie die Durchführung des Gesetzes, dass, was in der Ausdehnung geschieht, nur aus der Ausdehnung und was im Denken geschieht, nur aus dem Denken solle erklärt werden. Daher ist denn auch davon die Rede, dass das eine Attribut auf das andere wirke (II. 19. p. 186), dass der Körper auf den Geist eine Thätigkeit ausübe (p. 188), dass

der Geist, obwol er mit dem Körper keine Gemeinschaft habe, doch die *spiritus animales* richten könne (II. 20. p. 196.).

Es wird bewiesen, dass die Bewegung nur aus der Ausdehnung und nicht aus dem Denken entspringe (p. 184), dass die Affecte aus dem Geist und nicht aus der Bewegung zu erklären seien (p. 180. 188), aber dabei wird eine Vermittelung gesetzt; denn die Bewegung offenbart die Dinge dem Geist (p. 190) und der Geist wirkt durch die *spiritus*, die zunehmend und abnehmend etwas Körperliches sind (p. 188), auf die Bewegung des Leibes (p. 186).

Die Natur, ein einiges Wesen, hat verschiedene Attribute, wie auch das denkende Wesen, das in der Natur nur eins ist, nach den unendlichen Dingen in der Welt sich in unendlichen Vorstellungen ausdrückt.

In dieser Vorstellung sind die Attribute, die Eigenschaften sind, als Kräfte Eines Wesens gefasst und werden so ausdrücklich bezeichnet. So heisst es II. 19. p. 182: „Alle Wirkungen, die wir nothwendig von der Ausdehnung abhängen sehen, müssen wir dieser Eigenschaft zuschreiben, wie z. B. die Bewegung und die Ruhe. Denn wenn nicht in der Natur diese Kräfte zu Wirkungen da wären, so würden sie selbst nicht sein, und wenn auch in ihr noch viele andere Eigenschaften (Attribute) wären.“ Bei solchen Kräften ist durch den Begriff nicht ausgeschlossen, dass die eine auf die andere wirke und in der einen etwas aus der Einwirkung der andern erklärt werde. Damit hängt es zusammen, dass wir nirgends in dem kurzen Tractat eine Einsage gegen den Zweckbegriff lesen, vielmehr er in vielen Betrachtungen zugelassen wird. Der Zweck hat da keinen principiellen Widerspruch, wo das Eine Attribut, das Denken, zu dem andern, der Ausdehnung, einen Zugang hat und in dasselbe übergreifen kann (vgl. eth. II. 6. coroll.).

Hierin bekundet sich der metaphysische Standpunkt des kurzen Tractats im Gegensatz gegen die reife Ethik.

Diese setzt an die Stelle der Lebensgeister, gegen welche sie streitet (V. praef.) und welche wie eine Inconsequenz des Cartesius schon Arnold Geulinx abgethan hat, den Satz, dass die Ordnung und der Zusammenhang der Vorstellungen dieselbe sei wie die Ordnung und der Zusammenhang der Dinge; denn das Eine Attribut ist wie das andre nur eine verschiedene Definition desselben Wesens. (Brief 27.). An die Stelle der realen Verbindung, welche der kurze Tractat in der Sinneswahrnehmung und in der möglichen Herrschaft über die Affecte noch annimmt, stellt die Ethik jene metaphysische Erklärung, welche ihr unmittelbar aus den Axiomen folgt: *ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum.*

Man verfehlt den Sinn der Attribute, wenn man sie so auffasst, als ob der Verstand sie als Betrachtungsweise, mit der die indeterminirte Substanz nichts zu thun habe, an die Substanz heranbringe, wenn man Gott als das Wesen mit unendlichen Attributen definirt, aber die Attribute zu blossen Betrachtungsweisen des Verstandes macht und sie nur in unsere Auffassung verlegt. Eine solche Auffassung entsteht aus der Analogie der uns geläufigen kantischen Ansicht, die die Formen der Anschauung, in welche wir die Dinge fassen und die Stammbegriffe des Verstandes, durch welche wir sie denken, nur dem Subject zuspricht. Diese Ansicht widerspräche dem auf das Reale gerichteten Spinoza; sie widerpräche der metaphysischen Lehre des Spinoza, nach welcher es nichts giebt als die Substanz und die Modi, welche Affectionen der Attribute Gottes sind (*ethica* I, *axiom.* 1. vgl. def. 5, I. 4. dem. I. 25 cor. I. 28 u. s. w.); sie widerspräche ebenso der Erkenntnisslehre des Spinoza, nach welcher die adaequaten Vorstellungen

des Intellectus auf Principien beruhen, welche ebenso im Theil als im Ganzen sind *(quae aeque in parte ac in toto sunt.* eth. II. 38.); sie würde den Intellectus, der Ewiges erkennt, zur *imaginatio* machen, welche die Quelle der inadaequaten Vorstellungen ist. Diese Ansicht, welche Erdmann[1]) durchgeführt und auch neuerdings festgehalten hat, führt auf solche und andere Widersprüche.[2]) Der kurze Tractat stützt sie nicht; denn er betrachtet die Attribute als Kräfte.

Jacobi[3]) fasst die beiden Attribute als Eigenschaften Gottes und erläutert sie als Kraft, und als Kräfte fasst sie Herder,[4]) obwol er unrichtig das Organische hineinspielt; als Kräfte, Grundvermögen Kuno Fischer.[5]) „Die zahllosen Attribute," sagt letzterer, „sind die zahllosen Kräfte, die sich in dem Wesen Gottes vereinigen, in denen Gott als die innere Ursache aller Dinge nothwendig wirkt, in denen die Wesensfülle besteht." „Die Eine Substanz entfaltet sich in einer unendlichen Vielheit von Attributen, die Eine Substanz besteht in einer Welt von Kräften." „Die Attribute setzen die Substanz in Kraft." „Die Substanz athmet in den zahllosen Attributen das unendliche Weltleben." Spricht hier Spinoza's eigene

---

1) E. Erdmann Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neuern Philosophie. I. II. 1836. S. 60 f. Vermischte Aufsätze 1846. S. 147 ff. Grundriss der Geschichte der Philosophie. 1866 II. S. 57 ff.

2) Historische Beiträge zur Philosophie. II. 1855. S. 40 ff. Kuno Fischer Geschichte der neueren Philosophie. 2te Aufl. 1865. I. 2. S. 289 ff. S. 314 ff.

3) F. H. Jacobi Werke. 1819. IV. 1. über die Lehre des Spinoza in Briefen. S. 183. IV. 2 Beilagen S. 114 f.

4) Herder. Gott, einige Gespräche über Spinoza's System. 1800. Ausg. v 1828. Zur Philos. u. Gesch. IX. S. 145.

5) Kuno Fischer. a. a. O. S. 283 ff. S. 295 ff.

und eigentliche Sprache? „Die Substanz wird begriffen als die innere Ursache aller Dinge, Denken und Ausdehnung als deren ewig zusammengehörige und zusammenwirkende Grundkräfte.“ „Als Attribute derselben Einen Substanz wirken sie vereinigt,“ „sie wirken in jeder Erscheinung zusammen.“ „Aus dem Wesen der einen Substanz folgt die Ordnung der Dinge, die nicht anders sein kann als sie ist. Sie folgt zugleich aus der unendlichen Macht des Denkens und aus der unendlichen Macht der Ausdehnung. Also wirken die beiden Attribute genau in derselben Ordnung. Diese Ordnung ist der Causalnexus. Nach derselben Causalordnung erfolgen die Modificationen des Denkens, nach derselben die der Ausdehnung.“

Diese Auffassung der Attribute widerspricht der Verhandlung, welche uns über diesen Begriff in den Briefen (ep. 26–28) zwischen Spinoza und Simon van Vries überliefert ist, insbesondere der ausdrücklichen Erklärung, welche Spinoza im 27sten Briefe von dem Attribut giebt. Diese hat nur dann Sinn, wenn Spinoza das Verhältniss verschiedener Attribute so fasste, wie verschiedene Definitionen oder Ausdrücke Einer und derselben Sache. Denn dahin gehen seine Erklärungen und Beispiele. (p. 524. *Ipsa enim definitio* u. s. w.) Hätte Spinoza unter Attributen lediglich verschiedene Kräfte verstanden, wie etwa am Menschen Gehör und Gesicht und Gehen und Greifen, so hätte Spinoza die Erklärung leichter gehabt. Die Vereinigung und das Zusammenwirken verschiedener Kräfte in Einem Wesen bietet dem gewöhnlichen Bewusstsein gar keine Schwierigkeit; es ist die gemeinfassliche Ansicht aller Welt bei allen Dingen. Spinoza spricht von etwas ganz anderem. Die verschiedenen Attribute drücken Ein und dasselbe Wesen nur verschieden aus. Daher hat das Beispiel des dritten jüdischen Erzvaters einen guten Sinn; denn Israel drückt an ihm den

Gotteskämpfer aus, Jacob aber, dass er die Ferse seines Bruders ergriffen hatte. Dasselbe Wesen wird durch eben (*planum*) und weiss (*album*) ausgedrückt; das *planum* bezeichnet die Ursache, die geometrische Beschaffenheit des Körpers, welche die alte vornewtonsche Optik angab, um den Eindruck des Weissen im Auge hervorzubringen (vgl. schon *Aristot. metaphys. Z.* 4. p. 1029. b. 16. *meteor.* III. 6. p. 377. b. 15. *Cartes. dioptr.* c. 1. p. 55. ed. Francof. 1685. Die Beispiele sagen praecis, was sie sollen; sie drücken dasselbe Ding verschieden aus, jenes äusserlich im Namen, dieses innerlich im Wesen der Sache. Dies Verhältniss trifft nicht die Kräfte, welche vielmehr Verschiedenes darstellen. Wenn Kuno Fischer die Erklärung Spinoza's im Briefe wegerklärt, weil sie eine briefliche Erklärung sei, die noch dazu einem Schüler gegeben worden, den Spinoza offenbar sehr exoterisch behandele, oder weil sie eine Antwort sei, welche dem Schüler die Sache durch leichte Beispiele fasslich und plausibel machen solle: so darf man fragen, wo dem Spinoza das Plausibelmachen am Herzen liege, wo er den Simon van Vries, dem er das Schwerste der Metaphysik, das erste Buch seiner Ethik, in die Hand gegeben, exoterisch behandele, wo er sonst etwas durch solche Beispiele, welche gerade Falsches zu fassen anleiten würden, fasslich zu machen unternehme? Wenn Kuno Fischer fragt, was sind das für Beispiele, in denen der Gott Spinoza's mit einem jüdischen Erzvater, dann mit der Oberfläche des Körpers verglichen wird? so dürfte zur Antwort dienen, dass Simon van Vries keine Erläuterung des Gottesbegriffs gefordert hatte, sondern nur, wie dieselbe Sache auf zwei Weisen könne betrachtet werden (p. 521) [1]): denn das von Spinoza ihm gegebene

---

1) Spinoza opp. I. p. 521. *Memini te Hagae Comitis mihi*

Beispiel scheint ihm nicht zwei, sondern nur Eine Weise der Betrachtung darzustellen. Es ist für diese Hypothese der Auffassung bedenklich, dass sie um zu bestehen nöthig hat, erst eine authentische Declaration, eine deutliche Erklärung des Spinoza, wegzuschaffen oder als exoterisch bei Seite zu schieben.

Wo die Ethik von den Attributen spricht, wählt sie immer einen Ausdruck, der an den zum Grunde liegenden Gedanken der Definition erinnert; durchgehends gebraucht sie den Ausdruck *exprimere*, welcher einer Definition entspricht. z. B. eth. I. 10. *schol. unumquodque (attributum) realitatem sive esse substantiae exprimit*, ebendaselbst *ens quod constat infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam certam essentiam exprimit*, vgl. besonders das für den Begriff des Attributs wichtige Scholion zu I. 10, ferner I. 11. II. 1. dem. u. s. w. Aber nirgends, so scheint es, übersetzt Spinoza in der Ethik das *attributum* in den Ausdruck Kraft. Spinoza löst das Attribut nicht von der Beziehung auf den Intellectus los, sondern deutet sie gern an, wie durch das sich immer wiederholende *quatenus sub attributo extensionis, cogitationis consideratur, concipitur*, oder durch einen Ausdruck, wie *non quatenus alio attributo explicatur*.

Wenn die Attribute sich wie die verschiedenen Definitionen Einer und derselben Sache verhalten, so ergiebt sich, dass das Eine Attribut nicht in das andere übergreifen und dass es keine Einwirkung des Einen Attributs in das andere geben kann; denn sie sind dasselbe

---

dixisse, quod res duobus modis potest considerari, vel prout in se est vel prout respectum habet ad aliud, uti intellectus; is enim vel potest considerari sub cogitatione vel ut constans ideis. Sed quaenam hic sit distinctio, non assequor u. s. w.

Ding nur in verschiedener Beziehung aufgefasst. Die genetische Definition eines Kreises durch den sich um einen Punkt bewegenden Halbmesser und die algebraische Definition nach dem Verhältniss der Ordinaten und Abscissen können nicht auf einander wirken; sie sind der verschiedene Ausdruck eines und desselben Wesens. Umgekehrt verhält es sich, wenn die Attribute als verschiedene Kräfte der Einen Substanz aufgefasst werden. Warum sollten diese nicht auf einander wirken? Das Natürliche ist vielmehr, dass sie es thun, wie z. B. unsere motorische Kraft, wenn die Muskeln das Auge öffnen, richten, schliessen, auf unsre sensitive wirkt. Spinoza hat daher im *tractatus brevis*, wo er die Attribute noch als Kräfte fasst, keine Schwierigkeit gefunden, die Möglichkeit des Zweckes zuzulassen, in welchem eine Einwirkung des Denkens auf die Ausdehnung, des Begriffs auf die Gestaltung der Dinge, gedacht wird. Mit der strengen Fassung der Attribute, dass sie alle dasselbe sind, als die Eine Substanz, nur ausgesagt in Bezug auf den Verstand, der sie betrachtet, tritt nothwendig die scharfe Polemik gegen den Zweck ein. So lange die Attribute Ausdehnung und Denken als „zusammengehörige und zusammenwirkende Grundkräfte“ angeschauet werden, ist der Zweck im Grunde der Dinge denkbar; er hat die Bedingungen seiner Möglichkeit in der Grundannahme.

„Aus dem Wesen der Einen Substanz folgt die Ordnung der Dinge, die nicht anders sein kann, als sie ist. Sie folgt zugleich aus der unendlichen Macht des Denkens und aus der unendlichen Macht der Ausdehnung. Also wirken die beiden Attribute genau in derselben Ordnung. Diese Ordnung ist der Causalnexus. Nach derselben Causalordnung erfolgen die Modificationen des Denkens und nach derselben die Ausdehnung.“ Diese Erklärung

ist nicht aus Spinoza genommen, sondern ihm geliehen. Daher kommt es, dass das: also wirken die beiden Attribute genau in derselben Ordnung der Nothwendigkeit, eines Schlusses entbehrt. Denn es hat an sich gar nichts Widersprechendes, dass die Ordnung im Denken von dem Causalnexus des Zweckes, hingegen die Ordnung in der Ausdehnung von dem Causalnexus der wirkenden Ursache abhänge, wie Leibniz ja einer solchen Annahme folgt. In dem Also zeigt sich demnach eine Lücke, in wiefern der Zweck durch keinen Grund ausgeschlossen wird, und diese Lücke, diesen Riss in den Zusammenhang dürfen wir der Verkettung der spinozischen Gedanken nicht zuführen.

Warum ist denn bei dieser Erklärung der Attribute als Kräfte der Zweck ausgeschlossen? Aus den Attributen, die doch das Wesen der Substanz ausdrücken, folgt in dieser Auffassung der Attribute als zusammenwirkender Kräfte die Unmöglichkeit des Zweckes nicht; vielmehr sind darin die Bedingungen seiner Möglichkeit vorhanden. Der verbietende Grund liegt nach Kuno Fischers Ansicht nicht im Metaphysischen, wo er liegen müsste, sondern im Logischen. „Der Zweckbegriff passt nicht in die mathematische Denkweise. Es hat keinen Sinn, wenn man fragen wollte: wozu sind die Winkel eines Dreiecks zusammen gleich zwei rechten? wozu sind die Radien eines Kreises einander gleich? wozu ist zweimal zwei gleich vier? Man kann hier nur fragen, warum es sich so verhält? Die mathematischen Wahrheiten haben nur Gründe, aber keine Zwecke. Und wenn in der Natur der Dinge Alles so nothwendig folgt, wie die Sätze in der Mathematik, so giebt es überhaupt keine Zwecke, so ist der Zweck ein Unding in der Welt, ein Ungedanke in meinem Kopf, eine unklare und verworrene Vorstellung, nichts als eine wesenlose Imagination. So wird der Begriff der wirkenden Ursache dem der Final-

ursache entgegengesetzt und die Möglichkeit der Zwecke von Grund aus aufgehoben und verworfen."[1]) „Gilt die mathematische Methode in ihrem strengen Verstande als die Richtschnur aller wahren Erkenntniss, so muss die Weltordnung so gedacht werden, dass sie mit dieser Methode übereinstimmt." Wir vermissen das Citat einer Stelle aus Spinoza, welche darum den Zweck verwirft, weil er der geometrischen Methode widerspreche, weil er in die mathematische Denkweise nicht passe. Sonst fügt sich die Methode der Natur des Objectes, aber aus der Methode kann nicht die Natur des Objectes folgen. In dem Anhang zum ersten Buch der Ethik sagt Spinoza nur, dass die Mathematik, aber auch noch andere Gründe, die Menschen des Vorurtheils, die Natur auf menschliche Zwecke zu beziehen, entwöhnt habe.[2]) Es ist richtig, dass die mathematischen Gebilde, Figuren und Zahlen, mit ihren Eigenschaften nur aus der wirkenden Ursache verstanden werden. Aber der Grund, dass der Zweck nicht in die mathematische Denkweise passe, ist nicht im Sinne der geometrischen Methode ersonnen. Spinoza stellt uns seine Ethik im Gange des Euklides dar. Und womit beginnen die Elemente des Euklides? Mit einem Zweck; denn sie beginnen mit einer Aufgabe, nämlich mit der Aufgabe ein gleichseitiges Dreieck zu construiren. Das ganze geschlossene System schreitet dadurch fort, dass es durch Lehrsätze Aufgaben lösen und durch Auf-

---

1) Kuno Fischer a. a. O. S. 233 ff. vgl. J. E. Erdmann Grundriss der Geschichte der Philosophie. 1866. II. S. 51.

2) eth. I. app. p. 71 — — *nisi mathesis, quae non circa fines, sed tantum circa figurarum essentias et proprietates versatur, aliam veritatis normam hominibus ostendisset; et praeter mathesin aliae etiam adsignari possunt causae, (quas hic enumerare supervacaneum est) a quibus fieri potuit, ut homines communia haec praeiudicia animadverterent et in veram rerum cognitionem ducerentur.*

gaben (Construction) Lehrsätze beweisen lehrt; es ist eine von Erkenntnissen der wirkenden Ursache und Erkenntnissen der durch sie erreichbaren Zwecke gefügte Kette. In der angewandten Mathematik, z. B. der Mechanik werden durch die mathematische Methode durchweg Zwecke erreicht. In dem Briefe, den Spinoza an Leibniz schreibt (ep. 52), handelt es sich um optische Zwecke, welche die Mathematik stellt und möglich macht. Leibniz, der wohl wusste, was in die mathematische Denkweise passe, stellt sich Gott nach mathematischer Analogie vor, bald wie Plato, nach dessen Worte Gott immer Geometrie übt, als Architekt der Welt, bald als einen construirenden Geometer, wenn er sagt: Gott hat das Vollkommenste gewählt d. h. dasjenige, was zugleich das Einfachste in den Voraussetzungen und das Reichste in den Erscheinungen ist. Es ist der Mathematik eigen, die allgemeinsten Formen der wirkenden Ursache zu erkennen und durch diese Erkenntniss mittelst der wirkenden Ursache Zwecke zu erreichen. Anders denkt es sich die teleologische Ansicht auch nicht. Ehe wir daher die Stelle des Spinoza kennen, dass Spinoza darum den Zweck aus der Natur gestrichen, weil er nicht in die mathematische Denkweise passe, suchen wir den Grund anderswo und nur da, wo er nach dem Begriff des Zweckes allein liegen kann, im Metaphysischen und nicht in einer Denkweise, in Spinoza's Grundanschauung des Verhältnisses von Denken und Ausdehnung, in seiner Lehre von den Attributen. Wo die Attribute als zusammenwirkende Kräfte genommen werden, ist er möglich; wo indessen, wie Spinoza ausdrücklich erklärt, als verschiedene Definitionen desselben Wesens, ist er unmöglich.

Wenn wir auf die historische Entwicklung der Begriffe in Spinoza's Geiste sehen, so ist für die Lehre von den Attributen das Kapitel der *cogitata metaphysica*

über die Einfachheit Gottes (II. 5. p. 115 sq.) von Bedeutung. Indem es von Gott eine Zusammensetzung mehrerer Substanzen desselben Attributs oder mehrerer Substanzen von verschiedenem Attribute ausschliesst, lässt es nur eine solche Unterschiedenheit in Gott zu, welche dem Verstande angehört (*tantum ratione quasi fieri concipitur, ut eo facilius res intelligatur)*, worin die Beziehung auf den definirenden Verstand liegt. Dächten wir uns die Attribute als geschiedene, aber zusammenwirkende Grundkräfte in Gott, so wäre die an dieser Stelle gewollte Einfachheit Gottes aufgehoben. Denn wenn solche Grundkräfte angenommen werden, so drückt nicht jede das Ganze aus, sondern sie werden nur Theile des Ganzen. Grundkräfte wären nur *unione modorum* eins, was nach *cog. met.* II. 5. nicht sein soll. Allein wenn die Attribute sich verhalten wie verschiedene Definitionen Eines und desselben Wesens, so wird die Einfachheit gewahrt.

Nach diesen Ausführungen halten wir die Auffassung der Attribute als Kräfte, die noch der *tractatus brevis* hat, für ein laxeres Element, das, wie wir zeigten, noch mit cartesischen Vorstellungen zusammenhängt, und dürfen in der strengeren Fassung der Ethik nicht zugeben, dass gegen die ausdrückliche Erklärung des Spinoza der Begriff des Attributs von der Beziehung zum Intellectus losgelöst wird. *Per substantiam intelligo id, quod in se est et per se concipitur, hoc est, cuius conceptus non involvit conceptum alterius rei. Idem per attributum intelligo, nisi quod attributum dicatur, respectu intellectus substantiae certam talem naturam tribuentis* (was im erklärenden Beispiel, das folgt, durch *respectu hominis planum intuentis* ausgedrückt wird (ep. 27. p. 524 sq.).

Dies ergiebt sich, wenn nach dem Sinn des Spinoza gefragt wird, und diesen festzusetzen, war die Aufgabe.

Die nächsten und wichtigsten Sätze des Spinoza haben nur so Uebereinstimmung und Zusammenhang. Wer die Attribute als Kräfte fasst, bleibt auf dem Standpunkt der frühesten Schrift zurück.

Die Schwierigkeiten, die Spinoza's in der grossen Ethik gereifte und durchgeführte Lehre von den Attributen hat, gehören der Kritik an und zeugen gegen die Grundanschauung. Es ist schon anderswo nachgewiesen, dass sie von Spinoza nur formal und darum ungenügend bewiesen ist. [1])

So viel über die Auffassung der Attribute in dem kurzen Tractat, so wie zur Schlichtung des Unterschiedes, der sich im Verständniss der Attribute aufgethan hat.

6. Eine zweite Differenz zwischen dem kurzen Tractat und der Ethik ist oben bemerkt worden. Sie zeigt sich auf der höchsten Stufe des Erkennens. Der kurze Tractat sagt an zwei Stellen, dass das Begreifen ein reines Leiden ist, ein Gewahrwerden in der Seele vom Wesen und Dasein der Dinge (II. 16); die Seele wird verändert, so dass sie andere Denkweisen annimmt, da der ganze Gegenstand in ihr gewirkt hat (II. 15.). Hingegen die grosse Ethik setzt nur in das Begreifen eine wirkliche Thätigkeit, *nos eatenus tantummodo agimus, quatenus intelligimus*, und der Tractat *de intell. em.* sagt (p. 456): „Die Vorstellungen, welche wir klar und deutlich bilden, folgen aus der Nothwendigkeit unserer Natur dergestalt allein, dass sie schlechthin von unserer Macht allein abzuhangen scheinen; die verworrenen aber im Gegentheil; denn sie bilden sich wider unsern Willen.“ Im Gegensatz gegen das reine Leiden, die *pura passio*, welche nach dem Tractat im höchsten

1) Historische Beiträge. II. S. 53 ff.

Erkennen Statt hat, heisst es in der Ethik. V. 24. *quatenus Deum contemplamur, eatenus agimus.*

Um eine begründete Ansicht über diese Differenz zu gewinnen, heben wir das Eigenthümliche hervor, wie sich Spinoza das Denken in der Welt vorstellt. Indem wir uns an die anerkannten Schriften, insbesondre die grosse Ethik halten, vergleichen wir dabei die aufgefundenen Ergänzungen. An Cartesius knüpfen wir nicht an, denn er schwankt in der Auffassung; geneigt das Erkennen für eine *passio* zu halten, hält er wesentliche Richtungen für eine *actio*;[1]) aber schwerlich bestimmt der Philosoph, der das *cogito, ergo sum* an die Spitze stellt, der schon bei der Gewissheit der sinnlichen Wahrnehmung von dem *intellectus cooperans*[2]) redet, das *intelligere* irgendwo als reines Leiden.

Zunächst fassen wir das Denken Gottes auf; denn Denken ist eins von den unendlichen Attributen, welches das ewige und unendliche Wesen Gottes ausdrückt (eth. II. 1.). In Gott giebt es nothwendig eine Vorstellung sowol seines Wesens als aller Dinge, welche aus seinem Wesen nothwendig fliessen (II. 3.). Nach diesem Satz denkt Gott sein Wesen; und es giebt also in ihm eine Vorstellung seiner Einheit. Da nun die Vorstellung alles Verursachten von der Erkenntniss der Ursache, deren Wirkung es ist, abhängt, so ist die Ordnung und der Zusammenhang der Vorstellungen derselbe als die Ordnung und der Zusammenhang der Dinge (Eth. II. 7.). Diese Sätze sind so zu fassen, dass derselbe ursachliche Zusammenhang, der die Dinge hervorbringt, der Zusammen-

---

1) Cartesius *de passionibus.* 1. art. 17. 19. 20. Julius Baumann *doctrina Cartesiana de vero et falso explicata et examinata.* Inaugural-Dissertation. Berlin 1863. p. 29. p. 33.

2) *de methodo.* Ed. Amstelod. 1685. p. 24.

hang der Vorstellungen ist; wie jener Zusammenhang ein einzelner ist, denn die Dinge sind nur einzelne, so ist auch der Gegenstand der Vorstellung ein einzelner und wirklicher, kein allgemeiner. Ein wirklicher Kreis und die Vorstellung des wirklichen Kreises, die auch in Gott ist, sind eine und dieselbe Sache, welche nur durch verschiedene Attribute — nämlich das Attribut der Ausdehnung und das Attribut des Gedankens — erklärt werden; in beiden ist Eine und dieselbe Ordnung (eth. II. 7. schol.). Wenn Gottes Gedanken nichts sind als der bewusst gewordene ursachliche Zusammenhang des Einzelnen, so scheidet das nur Mögliche aus, das lediglich aus einem Mangel des Erkennens in unserm Verstande entspringt (*cog. metaphys.* I. 3. p. 100). Allgemeine Vorstellungen (*notiones universales*), sagt Spinoza gleich den Nominalisten, z. B. Mensch, Pferd, Haus, entstehen nur, indem die Menge der einzelnen Bilder die Vorstellungskraft (*vim imaginandi*) so weit übersteigen, dass der Verstand die kleinen Unterschiede und die bestimmte Menge des Einzelnen nicht mehr vorstellen kann und daher nur das daran Uebereinstimmende deutlich denkt, das Einzelne also unbestimmt zusammenfliessen lässt (II. 40 schol.). Wenn Gott nicht Mögliches denkt, sondern nur Wirkliches, so combinirt er nicht Mögliches und wägt nicht Möglichkeiten gegen einander ab, um sie erst wirklich zu machen, worein man sonst Gottes Weisheit setzen mag. Das menschliche Denken vergleicht, aber nicht das göttliche; das menschliche Denken schliesst, aber nicht das göttliche. Denn Spinoza schreibt Gott Erkenntniss der einzelnen Dinge zu, aber spricht ihm Erkenntniss eines Allgemeinen ab, ausser inwiefern er das menschliche Denken versteht. *Nos autem contra Deo singularium cognitionem tribuimus, universalium denegamus, nisi quatenus mentes humanas intelligit* (*cog. metaph.* II. 7. p. 120).

Was hier als die Ordnung in Gottes Denken dargestellt ist, dieselbe Ordnung ist die Aufgabe unseres Denkens. „Um alle Vorstellungen zur Einheit zu bringen,“ sagt Spinoza *(de intell. emend.* p. 449) „werden wir streben sie so zu verketten und zu ordnen, dass unser Verstand, so weit es angeht, in der Vorstellung die Wirklichkeit der Natur wiedergiebt, als ganze und in ihren Theilen.“ *Omnes ideae ad unam ut redigantur, conabimur eas tali modo concatenare et ordinare, ut mens nostra, quoad ejus fieri potest, referat objective formalitatem naturae, quoad totam et quoad ejus partes.* So ist das Ziel ersichtlich, welches der Mensch auf der höchsten Stufe seines Denkens erreichen muss.

Aber die vorangehenden Stufen sind unvollkommen und bleiben hinter diesem Ziel zurück.

Der kurze Tractat über Gott und den Menschen giebt uns die Unterschiede der menschlichen Erkenntniss wesentlich in derselben Weise und Folge an, als das Bruchstück über die Berichtigung des menschlichen Verstandes, aber er führt sie nicht so bestimmt aus.

Der Tractat (II. 1) unterscheidet vier Arten der Auffassung, die erste, die vom Hörensagen stammt, die zweite, die aus zufälliger Erfahrung und aus Probiren entspringt. Diese beiden ergeben einen Glauben, dem Irrthum unterworfen. Die dritte ist durch einen wahren Grund bedingt, die vierte durch einen deutlichen Begriff in der Anschauung des Wesens. Auf diese letzte Stufe wird es uns besonders ankommen. Im kurzen Tractat wird sie so beschrieben (II. 1.), dass wer diese Erkenntniss übt, weder Meinung noch Ueberzeugung hat, sondern die Sachen selbst anschauet und durch nichts anderes, als durch die Sachen selbst — und weiter, dass sie eine klare Erkenntniss sei, und zwar nicht durch eine überzeugende Kraft der Vernunft, sondern durch ein Gefühl und einen Genuss der Sache selbst. In dem *tract. de intell. emend.*

(p. 420.) wird die vierte Art als eine Auffassung bezeichnet, welche durch das Wesen allein oder durch die nächste Ursache geschieht; und da ein arithmetisches Beispiel angeführt ist, wird gesagt, dass wer die Sache so erkenne, sie auf dem Wege der Anschauung erkenne, ohne weitere Operation der Rechnung (*intuitive, nullam operationem facientes*).

Wir erkennen diese Gedanken in einem wohlüberlegten Ausdruck der Ethik wieder (II. 40. schol. 2). „Wir fassen vieles auf und bilden allgemeine Begriffe (*notiones universales*) 1) aus einzelnen Dingen, welche uns durch die Sinne verstümmelt, verworren und ohne verständige Ordnung vorgestellt werden, und daher pflege ich solche Auffassungen eine Erkenntniss aus vager Erfahrung zu nennen; 2) aus Zeichen z. B. wenn wir gewisse Wörter hören oder lesen und uns dann der Dinge erinnern und von ihnen gewisse Vorstellungen entwerfen, denen ähnlich, durch welche wir überhaupt Dinge vorstellen. Diese doppelte Weise die Dinge zu betrachten will ich Erkenntniss der ersten Gattung, Meinung oder Imagination, nennen. 3) endlich daraus, dass wir gemeinsame Begriffe und adaequate Vorstellungen von den Eigenthümlichkeiten der Dinge haben. Und diese Weise werde ich Verstand (*ratio*) und Erkenntniss zweiter Gattung nennen. Ausser diesen zwei Gattungen der Erkenntniss giebt es eine dritte, welche wir intuitive nennen werden. Und diese Gattung des Erkennens geht von der adaequaten Vorstellung des wirklichen (formalen) Wesens gewisser Attribute Gottes zur adaequaten Erkenntniss des Wesens der Dinge. Dies Alles, sagt Spinoza, will ich an dem Beispiel Einer Sache entwickeln. Es sind z. B. drei Zahlen gegeben, um eine vierte zu finden, welche sich zur dritten, wie die zweite zur ersten verhalte. Die Kaufleute haben keinen Anstand die zweite und dritte zu multipliciren und

das Produkt durch die erste zu dividiren, weil sie noch nicht vergessen haben, was sie von ihrem Lehrer ohne allen Beweis gehört oder weil sie es in den einfachsten Zahlen oft erfahren haben, oder kraft des Beweises im Euklides (Buch 7, Lehrsatz 19.), nämlich aus gemeinsamer Eigenthümlichkeit der Proportionalzahlen. Aber in den einfachsten Zahlen bedarf es dessen gar nicht; z. B. sind die Zahlen 1. 2. 3 gegeben, so sieht Jedermann, dass die vierte Proportionalzahl 6 ist; und dies viel klarer, weil wir aus dem Verhältniss der ersten zur zweiten Zahl selbst, welche wir mit Einem Blick sehen, die vierte erschliessen." Die dritte Gattung der Erkenntniss, die intuitive, ist vorzüglicher als die allgemeine, welche die Erkenntniss der zweiten Gattung ist; und diese Erkenntniss aus dem Wesen der einzelnen Sache ergreift den Geist mehr als die allgemeine (V. 36 schol.).

Die unterste Gattung des Erkennens bezeichnet hiernach Spinoza als Meinung oder Imagination (*opinio vel imaginatio*). Sie ist nichts als *vaga experientia.* Ihre Grundlagen sind zuletzt die sinnlichen Eindrücke und das verwischte ununterschiedene zusammengeflossene Bild sinnlicher Eindrücke. Im sinnlichen Eindruck, in welchem ein Theil der Ursache im äussern einwirkenden, ein andrer Theil im eignen Körper liegt, ist das Bild keine adäquate Vorstellung des äussern Körpers. Inwieweit der menschliche Geist sich einen äussern Körper im Bilde vorstellt, soweit hat er keine adäquate Erkenntniss. Die Vorstellungen, welche wir von äussern Körpern haben, zeigen mehr die Verfassung unsres Leibes, als die Natur der äussern Körper an (II. 16. cor. 2.). Wenn nun, worin die *universalia* ihr Wesen haben, solche Bilder unterschiedslos zusammenfliessen und darin nur diejenigen Merkmale deutlich gedacht werden, welche gerade den auffassenden Menschen in Affect setzten: so folgt, dass aus dieser Gattung der Auffassung keine

adäquate Erkenntniss, keine Erkenntniss, welche das Wahre verbürgte, entspringen kann.

Die zweite Gattung ist anders geartet. Statt der Gemeinbilder (*universalia*) sind in ihr die *notiones communes* die Quelle und die adäquaten Vorstellungen von Eigenthümlichkeiten der Dinge. Diese verständige Erkenntniss bezeichnet Spinoza durch *ratio.* Es fragt sich, was diese *notiones communes* im Gegensatz der *universalia* bezeichnen.

Wir bemerken zunächst, dass bei Spinoza das *universale* in einem engern und weitern Sinne vorkommt. Nur im engern Sinne wird das *universale* als ein verworrenes Allgemeines den *notiones communes* entgegengestellt; im weitern Sinne steht es friedlich neben ihnen, wie z. B. wenn Spinoza fordert (*tract. theolog. polit.* c. 7. p. 258.), dass wir in der Natur vor allem Andern *res maxime universales et toti naturae communes* erforschen sollen, und dass von daher *ad minus universalia* soll fortgeschritten werden, oder wenn von der zweiten Gattung der Erkenntniss, der *ratio*, der Ausdruck *cognitio universalis* gebraucht wird (V. 36. schol. p. 294). Dagegen verurtheilt Spinoza die *notiones universales* z. B. eth. II. 40. schol. 1. p. 113, die aus zusammengeflossenen Bildern entstandene allgemeine Vorstellung z. B. des Menschen, des Pferdes als Grundlage der Erkenntniss, und stellt die *abstracta* und *universalia* neben einander (*d. intellect. emend.* p. 452.).

In dieser engern Bedeutung klingt noch der Streit des Mittelalters über die Realität der Universalien nach und Spinoza steht darin auf der Seite des Nominalismus.

Der Ausdruck der *notiones communes* geht in der Bedeutung, welche ihm Spinoza als Fundament der Erkenntniss giebt, noch weiter zurück und hängt mit der mathematischen Methode zusammen. In Euklides Elementen heissen die Axiome, z. B. der Grundsatz, die Grössen,

welche einer dritten gleich sind, sind unter sich gleich, *κοιναὶ ἔννοιαι* (*ed. August.* 1826 p. 3.), und schon Aristoteles nennt letzte allgemein anzuerkennende Voraussetzungen, also Grundsätze, *κοινά*, und er begreift darunter auch ein mathematisches Beispiel (*analyt. post.* I. 11. p. 77. a. 27 ff.). Cartesius nennt hiernach die *axiomata communes notiones* (in den *resp. ad secund. object.* p. 88. *ed Francof.* 1685), ebenso ihm folgend Ludwig Meyer in der Vorrede zu Spinoza's *princip. philos. Cartes.* p. IV.[1]). Spinoza nimmt in den Briefen (ep. 4. p. 457.) denselben Ausdruck für *axiomata* auf und braucht ihn in verwandtem Sinne in dem *tractatus theologico politicus* (c. 7. d. 254.).

Den Inhalt dieser *notiones communes* bildet das, was auf gleiche Weise im Theil als im Ganzen ist (*quae aeque in parte ac in toto sunt*) und daher adaequat aufgefasst wird (eth. II. 38.). Durch diese Begriffe ist der Zusammenhang der Dinge gegeben.

Wenn wir nun rückwärts fragen, worin denn alle Körper übereinkommen, so setzen (lemma 2. II. 14.) alle den Einen Begriff der Ausdehnung voraus und ferner kommen sie darin überein, dass sie sich bald schneller, bald langsamer bewegen, oder überhaupt bald sich bewegen bald ruhen können. Da nun dem Zusammenhang der Dinge der Zusammenhang der Vorstellungen entspricht, so giebt es Gemeinbegriffe, solche Begriffe, welche allen Menschen gemeinsam sind; denn alle Körper kommen in Einigem überein, was von allen Menschen adaequat oder klar und deutlich vorgestellt werden muss. Diese Gemeinbegriffe, welchen das Gemeinschaftliche der Dinge entspricht, sind im Gegensatz gegen die Gemeinbilder, welche unbestimmt und verworren sind, die Grund-

---

1) vgl. Ed. Boehmer Spinozana in der Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, 1863. S. 120

lagen unsres verständigen Denkens (*ratiocinii nostri fundamenta.* Eth. II., 40. schol.). Die Dinge, welche wir klar und deutlich einsehen, sind entweder die gemeinsamen Eigenschaften der Dinge oder was aus diesen abgeleitet wird (eth. V. 12. dem.). In demselben Sinne leitet Spinoza die Möglichkeit aller Erkenntniss aus der Gemeinschaft ab, in welcher die Dinge mit einander stehen (*de intell. em.* p. 427.). Solche Gemeinbegriffe sind nun der Inhalt von Axiomen, wie z. B. was eben nach Spinoza als Gemeinbegriff bezeichnet wurde, in eth. II. axiom 1. und axiom 2. als Grundsatz ausgesprochen wird. *Omnia corpora vel moventur vel quiescunt. Unumquodque corpus iam tardius iam celerius movetur.* Auf Grund solcher in den Axiomen ausgedrückten Gemeinbegriffe können weitere Eigenschaften der Dinge erkannt werden, wie der von Spinoza aus Euklides angeführte Lehrsatz, dass in einer geometrischen Proportion das Produkt der äusseren Glieder gleich ist dem Produkt der mittleren, eine Eigenschaft der Proportion ausspricht.

Die dritte Gattung, welche von der adaequaten Vorstellung des wirklichen Wesens gewisser Attribute Gottes zur adaequaten Erkenntniss des Wesens der Dinge vorschreitet (II. 40. schol. 2.), bindet sich an die Erkenntniss eines einzelnen Dinges (*rei singularis*) (V. 36. schol.), und heisst eben darum intuitive Erkenntniss. Weil sie das Einzelne, die *res singularis*, zum Gegenstand hat, trifft sie den Geist tiefer, als die allgemeine Erkenntniss der zweiten Gattung. Gemeinbegriffe machen nicht das Wesen einer einzelnen Sache aus (eth. II. 36.). Was Spinoza mit *res singularis* bezeichnet, sagt er in einer Definition des zweiten Buches (eth. II., def. 7.): Unter Einzeldingen (*res singulares*) verstehe ich Dinge, welche begrenzt sind und eine bestimmte Existenz haben. Wenn mehrere Individuen in Einer Thätigkeit so zusammentreffen, dass alle zugleich die Ursache Einer Wirkung

sind, so betrachte ich sie alle als Eine einzelne Sache. Wir denken uns als Beispiel etwa den Staat. *Per res singulares intelligo res, quae finitae sunt et determinatam habent existentiam*, und Spinoza sagt dafür wol auch *res particulares*, was deutlich erhellt, wenn man mit eth. V. 24. das dort gegebene Citat vergleicht (eth. I., 25.) — und inwiefern ihr Dasein mit Bezug auf eine bestimmte Zeit und einen bestimmten Ort gedacht wird, heissen die *res singulares*, auch *actuales*, wirkliche Dinge, obgleich so auch diejenigen Dinge heissen, welche als folgend aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur gedacht werden. Auf die intuitive Erkenntniss bezieht sich Spinoza's Lehrsatz V. 24. *Quo magis res singulares intelligimus, eo magis Deum intelligimus.* In dieser intuitiven Erkenntniss soll die Sache und nur die Sache erkannt werden. In diesem Sinne heisst es: *Tum enim res intelligitur, cum ipsa pura mente extra verba et imagines percipitur* (*tract. theol. polit.* c. 4. p. 214. vgl. p. 210). *Extra verba*, denn die Worte, die als Zeichen nur von der Imagination herstammen und Positives, wie z. B. das Unendliche, das Unabhängige, negativ ausdrücken, verleiten das Denken zu falschen Vorstellungen (*d. intell. em.* p 448.), womit die *sola puri intellectus cognitio* (ep. 42. p. 600.), obgleich nicht ausdrücklich auf die dritte Gattung der Erkenntniss bezogen, wird zu vergleichen sein.

Wir betrachten nun das Beispiel des Spinoza. Wer ohne die allgemeine Eigenschaft der geometrischen Proportion, vermöge welcher das Produkt der äusseren Glieder gleich ist dem Produkt der inneren, mit Einem Blicke, *uno intuitu*, aus der Betrachtung der einzelnen Sache sieht, dass das vierte Glied in 1 : 2 = 3 : x 6 ist, der hat die intuitive Erkenntniss. Spinoza sagt, in den einfachsten Zahlen bedürfe es nichts weiter. Was von den einfachsten Zahlen gilt, wird weiter von den ein-

fachsten Dingen gelten, welche als solche Erdichtung ausschliessen (*de intell. emend.* p. 438.). Der Blick, dem Spinoza in dem Beispiel die Erkenntniss des vierten Gliedes zuschreibt, sieht die Entstehung der Zahl 6 aus 3, wie er die 2 aus 1 hervorgehen sieht; er sieht jedes Eins in der Zahl 3 sich so verdoppeln, wie im ersten Verhältniss das Eins sich zu zwei verdoppelt. Auf diese Weise schauet er die Causalität in dieser *res singularis*. Es ist eine Erkenntniss *extra verba et imagines;* denn die Sache wird von der Anschauung in ihrer Entstehung verfolgt. Was unser Denken in diesem Beispiel der einfachsten Zahlen leistet, so dürfen wir in Spinoza's Sinne weitergehen, das wird der *intellectus infinitus* im Zusammengesetzten vermögen und unser Intellekt stellt, soweit er anschauend (*intuitive*) die einzelne Sache und die Reihe der einzelnen Ursachen erkennen kann, Gottes Denken, wie Spinoza es sich nach Obigem vorstellte, dar.

Hiernach trifft vielleicht folgende Auffassung den Sinn des Spinoza. Es ist Gottes Denken, dass er die Thatsache der Welt, diese grosse *res singularis,* in ihrem Causalzusammenhang so anschaue, wie wir die Zahl 6 in der Proportion 1 : 2 = 3 : x als nothwendig hervorgehen sehen (*uno intuitu*); in dieser Anschauung denkt Gott sich selbst. Die *universalia* denkt er nur, inwiefern sie in diesem Causalzusammenhang in dem beschränkten Denken des Menschen als verworrene Gemeinbilder nothwendig entstehen.

Wenden wir einige Augenblicke den Unterschied der zweiten und dritten Gattung der Erkenntniss auf Spinoza's eigene Lehre und ihren Gang an.

Wir betrachten dabei zunächst eine Stelle aus dem *tractatus theologico politicus* (c. 7. p. 258.), welche die richtige Methode für die Auslegung der Bibel bestimmt und auf die Methode überhaupt ein Licht zurückwirft. Zuerst fordert Spinoza, wie in der Naturforschung, so

in der Schrift eine kritische Feststellung der Thatsachen, was der Sinn ist, wenn Spinoza eine *historia naturae* und eine *sincera historia scripturae* als das erste Erforderniss bezeichnet (c. 7. p. 253 ff.). Erst wenn diesem genügt ist und darin die thatsächliche Lehre hervortritt, kann man sich anschicken, den Sinn der Propheten und des heiligen Geistes aufzuspüren. Aber es bedarf dazu einer Methode und Ordnung ähnlich derjenigen, welcher wir uns zur Auslegung der Natur (*ad interpretationem naturae*) aus ihrer Geschichte bedienen. Wie wir in der Erforschung der Natur vor Allem das Allgemeinste und der ganzen Natur Gemeinsamste (*res maxime universales et toti naturae communes*), nämlich Bewegung und Ruhe und deren Gesetze und Regeln, welche die Natur immer beobachtet und durch die sie stetig wirkt, aufzufinden uns bemühen und aus ihnen schrittweise zu dem vorgehen, was weniger allgemein ist: so ist aus der Geschichte der Schrift das zuerst aufzusuchen, was das Allgemeinste und was der ganzen Schrift Basis und Fundament ist und was endlich in ihr als die ewige und allen Sterblichen nützlichste Lehre von allen Propheten gepredigt wird, z. B. dass ein einiger und allmächtiger Gott ist, der allein anzubeten und der für alle sorgt und die, welche ihn anbeten und den Nächsten als sich selbst lieben, mehr als alle andern lieb hält. Vgl. c. 12. p. 332. Wenn an dieser Stelle Grundgedanken und die *res toti naturae communes* mit einander verglichen werden, so erhellen sie einander. Die Grundgedanken der Schrift, auf deren Erkenntniss Spinoza dringt, sind die herschenden und die alles Uebrige bestimmenden, gegen welche nichts verstossen kann, was der wahre Sinn der Lehre sein will; sie sind als der Ursprung des Besondern causaler Natur. Was der ganzen Natur gemeinschaftlich ist, wird nun dieselbe Bedeutung haben müssen. Durch alle Dinge durchgehend

sind sie gleicher Weise im Ganzen und im Theile, und haben eine causale Kraft. Spinoza bezeichnet als solches die Bewegung und Ruhe und deren Gesetze und Regeln, und meint ohne Frage die mechanischen Gesetze der Bewegung und Beharrung, mit welchen sich Cartesius beschäftigt hatte. Wenn dies richtig ist, so können wir weiter schliessen, dass ebendahin in der Mechanik und Statik unserer Affecte das Gesetz der Selbsterhaltung der Seele gehört; denn Spinoza hat, wie wahrscheinlich ist,[1]) das Gesetz der Trägheit für Ruhe und Bewegung der Körper, das Cartesius aussprach, auf die Strebungen der Seele übertragen. Spinoza's Satz (eth. III. 6.), der die Grundlage für die Erkenntniss der Affecte bildet, *unaquaeque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur*, drückt eine so ursprüngliche Eigenschaft aus, dass er fast unmittelbar aus dem Axiom folgt. Die Folgen, welche sich aus diesen Sätzen der Beharrung und der Selbsterhaltung ergeben (vgl. *Spinoza principia philosophiae Cartesianae* II., 14 ff.), zeigen die causale Natur dieser *res communes.* Diese Beispiele dienen vielleicht, um eine schwierige Stelle aus dem *tract. de intellectus emendatione* (p. 453.) zu erläutern.[2]) Solche *communia* sind das Feste und Ewige (*fixa et aeterna*), das wegen seiner Allgegenwart und weitesten Macht uns das Allgemeine ist oder die Geschlechter der Definitionen für die einzelnen veränderlichen Dinge und aller Dinge nächste Ursachen. Wo die Definitionen, wie z. B. Spinoza's Definitionen der Affecte

---

1) Historische Beiträge zur Philosophie. II. S. 82.

2) p. 453. — *haec fixa et aeterna, quamvis sint singularia, tamen ob eorum ubique praesentiam ac latissimam potentiam erunt nobis tanquam universalia sive genera definitionum rerum singularium mutabilium et causae proximae omnium rerum.*

am Schlusse des dritten Buches der Ethik, aus solchen Grundgesetzen abgeleitet sind, lässt sich dies wohl verstehen. Wenn indessen in der Stelle diese *fixa et aeterna* den Zusatz haben *quamvis sint singularia*, so lassen sich weder die Grundgedanken der Schrift noch die Grundgesetze der Bewegung und Beharrung gut als *singularia* bezeichnen. Dieser Ausdruck bleibt dunkel. Sonst sind sie ein Beispiel für das geforderte durchgehende Reale zur Erklärung der Dinge.

Gehört nun, fragen wir, um Spinoza nach eigenem Mass zu messen, die Darstellung seiner grossen Ethik der zweiten oder dritten Gattung der Erkenntniss an? Die Axiome enthalten Gemeinbegriffe, *notiones communes;* soweit daher diese Gemeinbegriffe als die obersten Prämissen die Demonstrationen und dadurch die Lehrsätze beherschen, soweit gehört seine Lehre der zweiten Gattung der Erkenntniss an; es ist eine Erkenntniss der *ratio;* aber Spinoza beweist, *de natura rationis est, res sub quadam aeternitatis specie percipere* (eth. II. 44. coroll. 2.); denn sie ergiebt nicht Zufälliges, sondern Nothwendiges. Es enthalten also in Spinoza's Sinne z. B. seine Demonstrationen und die darauf gegründeten Definitionen der Affecte eine solche adaequate Erkenntniss des Eigenthümlichen (der *proprietates*), welche er der zweiten Gattung der Erkenntniss zuspricht.

Es fragt sich nun, ob in Spinoza's Ethik Begriffe sind, welche wir der dritten Gattung, der intuitiven Erkenntniss, verdanken. Spinoza beschreibt die dritte Stufe in dem *tractatus de intellectus emendatione* (p. 420.) und in der Ethik (II. 40. schol. 2. p. 114.) etwas verschieden. Nach jener Schrift soll die intuitive Erkenntniss da sein, wo eine Sache durch ihr Wesen allein oder durch die Erkenntniss ihrer nächsten Ursache aufgefasst wird; in dieser wird sie so beschrieben, dass sie von der adaequaten Vorstellung des wirklichen Wesens gewisser At-

tribute Gottes zur adaequaten Erkenntniss des Wesens der Dinge fortschreitet. Da indessen der Begriff an beiden Stellen durch dasselbe Beispiel, das Beispiel einer einfachen geometrischen Proportion, erläutert wird, so lässt sich der Unterschied kaum festhalten.

Für die intuitive Erkenntniss bietet sich uns nun in der Lehre des Spinoza ein Begriff dar, welcher über den Gemeinbegriffen liegt und in der Definition eigentlich nur vorausgesetzt wird; es ist der Begriff Gottes. Die Begriffe Gott, Substanz, *causa sui*, die Spinoza definirt, ziehen sich in Einen und denselben zusammen; und dieser stellt in eminentem Sinne eine *res singularis* dar, in demselben Sinne, wie z. B. Spinoza von dem Einen Individuum der Natur spricht. Spinoza definirt diese Begriffe, aber nirgends weist er nach, dass sie in sich möglich sind. Es lässt sich denken, dass Spinoza für sie die Intuition ansprach, um den Mangel der Construction, durch welche sonst die geometrische Methode die reale Möglickeit des Definirten darthut, zu ersetzen. Es wird darauf wohl passen, was in der Schrift *de intellectus emendatione* (p. 420.) von der intuitiven Erkenntniss gesagt wird, dass sie die Sache *per solam suam essentiam* auffasse. Auch eine kurze Aeusserung derselben Schrift p. 443 lässt sich dahin deuten.

Zur Unterstützung dieser Ansicht dienen die Aeusserungen im kurzen Tractat, welche in den Grundzügen übereinstimmen. Gott aus sich daseiend giebt sich auch aus sich zu erkennen (I. 7. p. 78.); die letzte Stufe der Erkenntniss fliesst nicht aus einer andern Sache, sondern aus der unmittelbaren Darstellung, in welcher sich der Gegenstand selbst der Vernunft offenbart (II. 22. p. 204.). Wenn nun der Gegenstand gross und herrlich ist, so einigt sich in dieser unmittelbaren Manifestation der Geist mit dem Gegenstand (an derselben Stelle) und er geniesst ihn (II. 2. p. 100.).

Ungeachtet dieser Uebereinstimmung wagen wir nicht die Behauptung mit ganzer Bestimmtheit, dass Spinoza in der grossen Ethik Gott oder die Substanz der intuitiven Erkenntniss zuwies. Denn Spinoza's Beispiel der Proportion bewegt sich im Endlichen, in einfachen Zahlen und es ist darin nur die Anwendung auf die einfachsten Dinge gegeben, welche sich ähnlich verhalten, wie die Zahlen. Auch sagt er in der Ethik (II. 40. schol. 2.): Die intuitive Erkenntniss geschehe von gewissen Attributen Gottes her (*procedit ab adaequata idea essentiae formalis quorundam Dei attributorum ad adaequatam cognitionem essentiae rerum*); aber er spricht dort nicht von der Substanz als solcher.

Wenn Spinoza auf die intuitive Erkenntniss jene intellectuale Liebe Gottes gründet, in welcher seine Ethik ihren Gipfel erreicht, so bleibt diese Dunkelheit über die intuitive Erkenntniss im Besondern eine Schwäche seiner Lehre. Die zweite Gattung der Erkenntniss soll zur dritten führen. Aber wie thut sie es? In der Schrift *de intell. em.* sagt Spinoza von der intuitiven Erkenntniss (p. 421.), *ea tamen, quae hucusque tali cognitione potui intelligere, perpauca fuerunt.*

Es bleibt nun noch die Frage übrig, wie denn der kurze Tractat an zwei Stellen das *intelligere* als ein reines Leiden bezeichnen könne. Wenn er wirklich die Thätigkeit des Geistes in Abrede stellen wollte, so fiele diese Vorstellung ganz von der Anschauung ab, in welcher der *tract. de intell em.* p. 440. sagt: *forma verae cognitionis — — — nec obiectum tanquam causam agnoscit, sed ab ipsa intellectus potentia et natura pendere debet* (vgl. p. 446.); und es träte hier der grellste Widerspruch gegen die Ethik hervor.

Es ist indessen nicht wahrscheinlich, dass der kurze Tractat, wo er von der *„doorzigtigheit"* (*perspicacitas*) spricht (S. 99.), in welcher auf der höchsten Stufe der

Erkenntniss die einfache Proportion begriffen wird, die Thätigkeit des Geistes in Abrede stellen wollte.

Bei genauerer Betrachtung des Zusammenhanges haben auch jene Aeusserungen vom *intelligere* als reinem Leiden einen andern Sinn. In der ersten Stelle (II., 15. p. 158.) handelt es sich darum, dass die Erkenntniss der Wahrheit in dem, der ihrer mehr als ein Andrer bewusst ist, mehr Wesen gewonnen hat. Um dies besser zu fassen, wird hinzugefügt, muss man beachten, dass das Verstehen (*intelligere*) (obwohl dies Wort anders lautet) [als Aktivum?] ein reines Leiden ist, das heisst, unser Geist wird so verändert, dass er andere Weisen des Denkens erlangt, als er früher hatte. Wenn nun die Weisen des Denkens mit den Dingen übereinkommen, so haben sie mehr Bestand und Wesen in sich. In der andern Stelle (II. 16, p. 166.) ist von dem Akte des Wollens die Rede. „Um zu erkennen, ob wir in dieser oder jener einzelnen Willenshandlung frei sind oder nicht, müssen wir uns nur erinnern, dass das Einsehen (*intelligere*) ein reines Leiden ist, das heisst ein Gewahrwerden des Wesens und des Daseins der Dinge in der Seele; so dass wir nichts von der Sache bejahen oder verneinen, sondern es die Sache selbst ist, welche etwas von sich in uns bejaht oder verneint.“ In beiden Stellen ist nicht das *intelligere* selbst, in dem Hergang, wie es zu Stande kommt, ein Leiden genannt, dies würde der übrigen Auffassung des Spinoza widersprechen, sondern die Wirkung des *intelligere* in der Seele ist von dem aus, was mit der Seele geschieht, ein Leiden genannt. An der einen Stelle ist der Sinn: das erkannte Wesen der Sache wandelt die frühere Vorstellung und giebt dem Bewusstsein Bestand. Diese unfehlbare Wirkung ist etwas, was mit der Seele geschieht, also ein Leiden. An der andern: die erkannte Sache

besitzt dergestalt den Geist, dass sie selbst verneint und bejaht, aber nicht der Geist.

Wenn diese Auffassung richtig ist, so verschwindet der scheinbare Widerspruch, aber es erklärt sich, dass Spinoza den missverständlichen Ausdruck in den reiferen Darstellungen vermied.

6. Durch den *tractatus brevis* wird der Uebergang Spinoza's von Cartesius zum eigentlichen Spinozismus deutlicher bezeichnet, als durch irgend eine andere seiner Schriften. Dass in Cartesius der Impuls seines wissenschaftlichen Lehrbegriffs lag, wird nicht mehr bezweifelt, obgleich es eine Zeit gab, wo man die Lehre des Spinoza aus der Kabbala ableiten wollte. Ueber das mögliche Verhältniss des Spinoza zur jüdischen Philosophie hat neuerdings Christoph Sigwart belehrend gehandelt;[1]) aber es ist nicht seine Meinung, dass wir auf diesem Wege zu dem geschichtlichen Nachweis einer Quelle von Spinoza's Lehre gelangen. Der kurze Tractat ist ein neuer Beweis, dass Spinoza seine eigenen Gedanken an Cartesius in die Höhe bildete.

Chr. Sigwart hat die übereinstimmenden Punkte hervorgehoben, welche es gestatten würden, Spinoza's Anschauungen an Giordano Bruno anzuknüpfen[2]); aber wir wissen nicht, dass Spinoza Schriften des Giordano Bruno kannte; denn er erwähnt ihn nirgends. Von dem poetischen Schwung des Giordano Bruno liegt Spinoza's mathematische Strenge des Geistes weit ab, und die Lehre von den beiden Attributen als dem doppelten Ausdruck Eines und desselben Wesens, durch welche Spinoza eine neue und eigenthümliche Weltanschauung grün-

---

1) Christoph Sigwart, Spinoza's neu entdeckter Tractat von Gott, dem Menschen und dessen Glückseligkeit. Gotha 1866. S. 98 ff.

2) a. a. O. S. 107 ff.

det, hat weder in Giordano Bruno noch in einem der Neu-Platoniker einen Vorgänger.

Will man weiter rückwärts gehen, so hat ohne Frage E. Renan in seiner Forschung über Averroes und den Averroism Wahres getroffen, wenn er für einige verwandte Lehren auf den Averroism zurückweist.[1]) Noch im ersten Anfang des Jahrhunderts, in welchem Spinoza lebte, war dieser in Italien, namentlich in Padua, eine Macht des Geistes. Zwei Lehren desselben waren ungeachtet des Gegensatzes, in welchem Spinoza mit aristotelischen Richtungen steht, mit Spinoza verwandt; das eine war die Lehre, welche die Schöpfung in eine ewige Bewegung der Materie verwandelte; das Andere die Lehre vom thätigen Verstande Gottes, in dem und durch den die Geister denken. Beide Lehren klangen an das an, was man in Spinoza das pantheistische Element zu nennen pflegt. Schon in früherer Zeit hat man die letzte Doctrin, welche der Papst Leo X. (1513) in einer Bulle verurtheilte, mit dem Atheismus des Spinoza verglichen. Brucker lehnte den Vergleich ab, weil Averroes nicht der Intelligenz des obersten Himmels, sondern der niedrigsten Planetensphäre den allgemeinen Verstand (den *intellectus universalis*) zugeschrieben.[2]) Indessen gab es Averroisten, welche den Einen Verstand für denselbigen mit Gott erklärten.[3])

Man ist geneigt, den Moses Maimonides für die Quelle zu halten, aus welcher Spinoza averroistische Vorstellungen schöpft.[4]) Indessen trifft dies für den

1) *Averroes et l'Averroisme. Essai historique.* Paris 1852. S. 157. Vgl. I. E. Erdmann, Grundriss der Geschichte der Philosophie. 1866. II. S. 52.

2) Brucker, *historia critica philosophiae.* tom. III. 1743. p. 112.

3) E. Renan, a. a. O. S. 118.

4) I. E. Erdmann, a. a. O. II. S. 52.

Weltverstand, den einigen, in welchem die Menschen denken, nicht zu, da wenigstens, was Moses Maimonides in dem *More Nevochim* über den *intellectus agens* sagt, theils irrig ist, theils die averroistische Erklärung nicht enthält.[1]) Dagegen hat möglicher Weise dies gelesene Buch des Maimonides für Spinoza die Kenntnisse anderer Lehren vermittelt; aus ihm kannte er die Lehre von der ewigen Bewegung;[2]) aus ihm kannte er vielleicht die Lehre, deren der *tractatus brevis* erwähnt (I. 5. p. 68. vgl. cogitat. metaphys. II. 7. p. 120.), dass Gottes Wissen und Vorsehung nur auf die Gattungen gehe, nicht auf die Individuen;[3]) auf dasselbe Buch bezieht sich wahrscheinlich Spinoza's Aeusserung in der Ethik (II. 7. schol.), dass einige Hebräer in dunkler Uebereinstimmung mit seiner Lehre angenommen, Gott, Gottes Verstand und die Gegenstände desselben seien Ein und dasselbe.[4])

Wenn es überhaupt nöthig wäre, für die Bewegung zur Liebe Gottes, in welche sich Spinoza's Gedankengang vertieft, noch einen andern Antrieb zu suchen, als den, der im Judenthum und Christenthum liegt, als den, der von Augustin den Theologen und Philosophen verkündigt wird, da er das selige Leben eine *animi affectio*

---

1) II. c. 18. nach Buxdorfs lateinischer Uebersetzung 1629. p. 232.

2) More Nevochim II. 14. p. 220 ff. vgl. Spinoza *tract. theol. polit.* c. 7. p. 271 ff.

3) Ebendaselbst III. 16 u. 17. p. 372 ff.

4) eth. II. 7. schol.: *Sic etiam modus extensionis et idea illius modi una eademque est res, sed duobus modis expressa; quod quidam Hebraeorum quasi per nebulam vidisse videntur, qui scilicet statuunt, Deum Dei intellectum resque ab ipso intellectas unum et idem esse.* Damit stimmt More Nevochim I. c. 68. p. 123 ff. vgl. Aristot. d. anim. III. 4. metaphys. XII. 7. u. 9.

inhaerentis incommutabili bono nennt,[1]) als den, der zu Spinoza's Zeit auch in andern Jüngern des Cartesius, z. B. in Pascal, in Malebranche, später in Poiret hervorbricht, oder noch eine andere besondere Anknüpfung als die, welche in den Briefen des Cartesius gegeben ist: so könnten wir auch in dieser Beziehung auf Maimonides zurückgehen, der uns ermahnt, uns durch die Erkenntniss der Wahrheit, durch das Vermögen des *intellectus*, mit Gott zu einigen.[2])

Mit diesen Rückbeziehungen überschreiten wir nicht den Kreis, von dem wir wissen, dass Spinoza sich in ihm bewegte. Aber ein anderer Faden führt uns durch Cartesius noch weiter rückwärts zu einer Lehre, die sich in grossen Grundzügen an Spinoza's Seite stellen lässt. Es ist wahrscheinlich, dass Spinoza die Briefe des Cartesius kannte, die 1657 bis 1667 erschienen sind, und unter ihnen die Briefe an die Königin Christine von Schweden und die Briefe an die Prinzessin Elisabeth von der Pfalz. Aufgefordert über das höchste Gut des Lebens seine Gedanken mitzutheilen, geht Cartesius in stoische Lehren zurück. Lipsius hatte zu Anfang des Jahrhunderts in Belgien und Holland auf die Stoa zurückgewiesen. Hugo Grotius hatte in seinem Werke über das Recht des Krieges und Friedens (1625) stoische Gedanken zum Grunde gelegt. Cartesius schreibt an die Prinzessin von der Pfalz Erläuterungen zu Seneca *de vita beata*. In seiner Schrift über die Leidenschaften finden sich stoische Anklänge, z. B. in dem was von uns und was von Andern abhängt (II. 146.).

Daher mögen, wenn auch nicht unmittelbar, doch durch Zwischenglieder in dieser Richtung stillschweigende Impulse liegen. Wirklich ist in den Grundzügen und

1) Augustin *de libero arbitrio*. II. 19.
2) More Nevochim. III. 51. p. 515 ff.

der ethischen Stimmung zwischen der Lehre der Stoiker und des Spinoza grosse Verwandtschaft.

Wie Spinoza, setzen die Stoiker das All als das Eine Individuum der Natur; wie Spinoza, setzen sie Gott und Welt (*Ζεύς* und *Κόσμος*) als dasselbe; wie Spinoza, setzen die Stoiker uns als Theile dieses Wesens; wie Spinoza, suchen sie die Nothwendigkeit in der Verkettung der Ursachen; wie Spinoza, sind die Stoiker Deterministen; wie Spinoza, setzen sie die Selbsterhaltung als das erste Gesetz der Wesen und legen die Erkenntniss der Affecte ihrer Ethik zum Grunde; wie Spinoza das sucht, was allein aus dem Gesetze unserer Natur folgt und eingesehen werden kann, so suchen die Stoiker das jedem Eigenthümliche (das *οἰκεῖον*) und in diesem Sinne, wie Spinoza, das *suum utile;* wie Spinoza, erstreben sie eine Befreiung von den leidenden Zuständen und suchen die Freiheit in dem, was in unserer Macht steht; wie Spinoza, sind sie in der Erkenntnisslehre Nominalisten.

Ungeachtet solcher sprechenden Uebereinstimmung sind beide im Princip unterschieden. Die Stoa kennt keine solche Lehre von den Attributen, wornach das Denken und die Ausdehnung, unter sich in keinem Causalzusammenhang, nur der verschiedene Ausdruck Einer und derselben Substanz sind. Während bei Spinoza nur die wirkende Ursache übrig bleibt, ist in der Stoa der Logos mit der Materie verbunden und darnach das die Materie Bestimmende. Daher haben die Stoiker letzte Begriffe, welche Spinoza verwirft, den Zweck, die Vorsehung. Daher ruht ihre Ethik, Tugenden und Pflichten, auf einem andern Grunde, als auf der durch Vereinigung zu erstrebenden grössern Macht und Recht ist ihnen nicht so viel als Macht. In der Stoa sind wir in der vom Zweck bestimmten Welt nicht blos Theile Gottes, sondern seine Genossen und Glieder (*socii eius sumus*

et membra).[1]) Mit der Ordnung der Natur übereinstimmen, hat den Stoikern einen Sinn, den Spinoza eigentlich verwerfen muss. Es sind dieselben Worte, wenn Spinoza, ähnlich wie Cartesius, der den Seneca erklärt (ep. I. 5. p. 10.), sagt: *eatenus conatus melioris partis nostri cum ordine totius naturae convenit* (eth. IV. c. 32. p. 267.), und ähnlich im kleinen Tractat (II. 26. p. 230.); aber der Sinn dieser Worte ist bei Spinoza und den Stoikern wesentlich verschieden; denn ohne Zweck giebt es keine Ordnung und kein Mass für den Begriff des vorzüglicheren Theils. Wenn auch solche Ausdrücke Spinoza's einen stoischen Klang haben, sein Princip ist sein und weder von den Stoikern noch von andern Philosophen geborgt. Der Gegensatz bleibt.

Wenn wir die Stoiker und den Spinoza unter den gemeinsamen modernen Namen des Pantheismus stellen, so haben wir bei jenen die Gestalt eines teleologischen Pantheismus, welcher den Begriff zur Bestimmung nimmt, bei diesem einen solchen, welcher Denken und Ausdehnung ohne jegliche Wechselwirkung für verschiedene Ausdrücke Eines und desselben Wesens erklärt.

So bleibt dem Spinoza seine eigenthümliche Stellung, auch von dem Verwandten durch die Fassung des Princips getrennt.

---

1) Seneca epist. 92. vgl. Marc. Antonin. VII. 13.

IX. Zur aristotelischen Ethik.

I. Die aristotelische Begriffsbestimmung und Eintheilung der Gerechtigkeit.

(Nikomachische Ethik. Fünftes Buch.)

Wie der Name des Ungerechten, sagt Aristoteles (eth. Nic. V. 2. p. 1129. a. 31.), mehrere Bedeutungen und zwar einen weitern und einen engern Sinn hat, indem er bald den bezeichnet, der überhaupt die Gesetze verletzt, bald den, der andere übervortheilt und mehr Gewinn nimmt und weniger Schaden trägt, als er soll: so hat auch die Gerechtigkeit eine weitere und engere Bedeutung. Allgemeiner genommen bedeutet sie die Tugend, welche mit dem Sinn der Gesetze übereinstimmt, und da die Gesetze in der Gemeinschaft nur das Gute wollen, so ist sie die vollendete Tugend und zwar die vollendete Tugend gegen Andere. Was der politischen Gemeinschaft die Glückseligkeit und ihre Theile zu erzeugen und zu bewahren fähig ist, heisst in diesem Sinne gerecht; und in diesem Sinne, sagt Aristoteles, ist die Gerechtigkeit die herrlichste Tugend und nicht der Abendstern noch der Morgenstern ist so wunderbar als sie und Aristoteles stützt sich auf den Vers des Theognis: „in der Gerechtigkeit ist jegliche Tugend zusammen“ (*ἐν δὲ δικαιοσύνῃ συλλήβδην πᾶσ᾽ ἀρετή᾽ στιν*). In engerer Bedeutung unterscheidet sich die Gerechtigkeit, inwiefern sie

der übervortheilenden, das Gleiche verletzenden Ungerechtigkeit entgegensteht, von der allgemeinen als eine besondere und ihr untergeordnete Tugend; sie ist also das richtige Verhalten des Menschen in Bezug auf Vortheile irgend einer Art.

Diese besondere Gerechtigkeit (*ἡ κατὰ μέρος δικαιοσύνη, iustitia particularis*) wird nicht weiter im Allgemeinen bestimmt, sondern in dem Buche werden zwei Arten derselben nach einander behandelt. Die erste nennt Aristoteles die vertheilende Gerechtigkeit (*τὸ δίκαιον τὸ ἐν ταῖς διανομαῖς, τὸ διανεμητικόν*), die zweite die ausgleichende (*τὸ ἐπανορθωτικόν, τὸ διορθωτικόν*). Jene heisst von Alters her *iustitia distributiva*, diese *iustitia correctiva;* Hugo Grotius (*de iure belli ac pacis* I. 1. 8.) giebt jene *iustitia attributrix* wieder, diese *iustitia expletrix.* Die ausgleichende Gerechtigkeit, die sich auf die Rechtsverhältnisse der Einzelnen unter einander im Verkehr bezieht, wird von den Neuern, wie z. B. von Hugo Grotius (a. a. O.), auch wohl *συναλλακτική* genannt. Im Eustratius scheint sich dieser Name, der dann die Uebersetzung *iustitia commutativa* nachgezogen hat, noch nicht zu finden. Aristoteles hat nur Ausdrücke wie *τὸ ἐν τοῖς συναλλάγμασι δίκαιον, τὸ ἐν τοῖς συναλλάγμασι διορθωτικόν.* Da diese zweite Art der particularen Gerechtigkeit nicht diejenige ist, welche dem gerechten Vertrage als das Bildungsgesetz zum Grunde liegt, sondern nur die Verletzung eines vorausgesetzten Vertrages, eines vorausgesetzten Rechts bessert: so ist der Name *συναλλακτική, iustitia commutativa,* wie letzteren z. B. auch Leibniz gebraucht, zu weit. Dasselbe gilt von J. F. Gronov's Erklärung (zu der angeführten Stelle des Hugo Grotius) *συναλλακτικὴ quasi diceretur contractoria.*

Die vertheilende Gerechtigkeit, sagt Aristoteles, hat es mit Ehren, mit Gütern, überhaupt mit Allem zu thun, was unter Staatsgenossen theilbar ist, die aus-

gleichende Gerechtigkeit bewegt sich in den Verträgen und Verpflichtungen (*ἐν τοῖς συναλλάγμασι*), von denen eine Art freiwillige sind, wie z. B. Kauf und Verkauf, Leihen, Bürgschaft, Niessbrauch, Depositum (Anvertrauen zu treuer Hand), Miethe, in welchen der Ursprung der Verpflichtungen freiwillig ist, eine andere Art unfreiwillige, theils durch heimliche Handlung entstanden, wie Diebstahl, Ehebruch, Vergiftung, Kuppelei (*perductio invitarum*), Bestechung eines fremden Sklaven, hinterlistiger Mord, falsches Zeugniss, theils aus Gewaltthätigkeit entsprungen, wie dahin Misshandlung, Gefangenhaltung, Mord, Raub, Verstümmelung, Beschimpfung, thätliche Beleidigung gehören. Diesen beiden Arten der Rechtsbeziehungen entsprechen etwa die *obligatio ex contractu* und die *obligatio ex maleficio* in den Institutionen.

Aristoteles behandelt sowol die vertheilende als die ausgleichende Gerechtigkeit und zwar so, dass er beide auf den Begriff des Proportionalen zurückführt, nur mit dem Unterschiede, dass er die vertheilende Gerechtigkeit nach dem Wesen einer geometrischen, die ausgleichende nach dem Wesen einer arithmetischen Proportion misst. Wenn die gemeine Vorstellung in der Gerechtigkeit nur das Gleiche sieht, so ist hiernach dies in so weit, aber nur in so weit richtig, als dem Proportionalen die Gleichheit zweier Verhältnisse zum Grunde liegt, welche sich ja bei der geometrischen Proportion in der Gleichheit der Exponenten, bei der arithmetischen in der Gleichheit der Differenz ausspricht.

Das Gesetz des Proportionalen und der bezeichnete Unterschied ergiebt sich dem Aristoteles für das Wesen der Gerechtigkeit in folgender Betrachtung.

Die vertheilende Gerechtigkeit (*iustitia distributiva*), von Aristoteles politisch gehalten, misst Ehre und Güter nach dem Verdienst der Personen ab. Wie sich

die empfangenden Personen nach innerm Werthe, so sollen sich die Sachen, welche ihnen zugetheilt werden, nach äusserm Werthe verhalten. Diese Proportion ist schon darum eine geometrische, weil der geometrischen allein die Eigenschaft zukommt, dass die Glieder des zweiten Verhältnisses zu den Gliedern des ersten entsprechend addirt die Proportion nicht stören, sondern unter dieser Bedingung die entstehende Summe in demselben Verhältniss verharrt, da sie denselben Exponenten behält. Wenn nun die im Werth verschiedenen Personen das Angemessene empfangen haben, was jener Addition der zwei letzten Glieder zu den beiden ersten entspricht, so ist das Verhältniss dasselbe geblieben und die Proportion gewahrt. Die Ungerechtigkeit hebt diese Proportion auf, wenn entweder Gleiche Ungleiches oder Ungleiche Gleiches empfangen. Hierbei bestimmt sich der innere Werth der Personen, nach welchem die einen gleich, die andern ungleich heissen, nach dem Verhältniss dessen, was sie zur Gemeinschaft im Staate beitragen. Solches Verdienst wird politisch gemessen und hat in den verschiedenen Staatsverfassungen eine verschiedene Masseinheit. Alle gestehen zu, sagt Aristoteles (eth. Nic. V. 6. p. 1131 a 25.), dass die vertheilende Gerechtigkeit nach einem gewissen Werth geschehen müsse, aber den Werth bestimmen sie verschieden, die Demokraten als die Freiheit, die Oligarchen als den Reichthum, andere als den Adel der Geburt, die „Aristokratiker,“ das Wort im Sinne der besten Verfassung genommen, als die Tugend. In demselben Masse, als nach dem Princip des Staats der Einzelne zur Gemeinschaft beiträgt, soll ihm die vertheilende Gerechtigkeit Ehre und Güter zusprechen. In Uebereinstimmung mit dieser Lehre der Ethik findet sich in der Politik der Ausdruck *τὸ δίκαιον τό τε ὀλιγαρχικὸν καὶ δημοκρατικὸν* (polit. III. 9. p. 1280 a 8. vgl. II. 9. p. 1171 a 32.), also ist die

vertheilende Gerechtigkeit nach den verschiedenen Verfassungen verschieden. Der aristotelische Unterschied des *δίκαιον ἁπλῶς* und *πρὸς τὴν ὑπόθεσιν* greift dabei ein.

Die ausgleichende Gerechtigkeit verfährt anders. Wo sie zur Anwendung kommt, liegt im Verkehr eine falsche Differenz vor, auf Grund von Verträgen bei freiwilligen gegenseitigen Verpflichtungen eine Differenz von Gewinn und Verlust, bei Vergehen und Verbrechen, aus welchen unfreiwillige Verpflichtungen entstehen, eine Differenz von Vortheil und Beschädigung. Dabei kommt es gar nicht auf den Werth der Personen an, zwischen welchen das Recht soll hergestellt werden; es ist z. B., sagt Aristoteles, einerlei, ob ein sonst ehrbarer Mann einen schlechten oder ein schlechter einen ehrbaren übervortheilt hat; das Gesetz sieht dabei nur auf den Schaden und behandelt die Personen als gleich. Der Richter gleicht den falschen Unterschied aus, indem er im Handel und Wandel ein Stück des Gewinnes dem einen wegnimmt und dem andern zulegt, und bei Vergehen und Verbrechen durch die Strafe oder Busse, welche er dem Schuldigen auferlegt, das richtige Verhältniss herstellt. Da es sich hier nur darum handelt, ein Quantum zu nehmen und hinzuzufügen, und zwar im Verkehr, damit das durch den Vertrag Bestimmte geschehe oder bei unfreiwilliger Verpflichtung damit der Schaden oder das Leid, das dem einen Theil zugefügt ist, ersetzt werde: so ist hier nur von einer arithmetischen Proportion, der blossen Ausgleichung einer unterschiedenen Grösse, die Rede.

Man zählt gewöhnlich die vertheilende und ausgleichende Gerechtigkeit als die beiden Arten, in welche Aristoteles die Gerechtigkeit im engern Sinn eingetheilt habe. Und offenbar nennt Aristoteles diese und keine andere, wo er die Arten aufzählt (c. 5. p. 1130 b 30 ff.) und zusammen scheinen sie den Kreis zu schliessen.

Nur wie beiläufig, nur als eine historische Notiz fügt Aristoteles hinzu (c. 8. p. 1132 b 21.): Einigen scheine die Vergeltung (*τὸ ἀντιπεπονθός*, das Gegenempfangen) schlechtweg das Gerechte zu sein, wie die Pythagoreer definirten. Aber das Gegenempfangen (*τὸ ἀντιπεπονθός*), wird zur Kritik des *ius talionis* hinzugesetzt, passe weder auf die vertheilende noch auf die ausgleichende Gerechtigkeit. Die Vergeltung im Sinne des Gleichen mit Gleichem beachte nicht die nothwendigen Unterschiede.

Aber Aristoteles räumt doch dem Gegenempfangen eine Geltung ein, unter der Bedingung, dass es nicht ein Gegenempfangen des Gleichen, sondern ein Gegenempfangen (ein Entgelt) nach der Proportion sei; denn durch das Proportionale werde der Staat zusammengehalten. Aristoteles wendet dies dann weiter auf den Tausch der Arbeit oder der Erzeugnisse an, welche in dem Bedürfniss ihren Werth haben. Wenn sich z. B. der Landmann und der Schuhmacher im Verkehr austauschen wollen, so geschieht es nach dem Werth ihrer Erzeugnisse, welcher im Gelde als einem gemeinsamen Masse ausgedrückt wird. Dieser Tausch beruht auf einem proportionalen Gegenempfangen und die Proportion ist darin, wie Aristoteles ausdrücklich sagt, und wie die Regeldetri der Kaufleute beweist, geometrischer Art.

Wohin gehört nun diese von Aristoteles dem *ἀντιπεπονθός* zugestandene Bedeutung? Dies Gerechte des proportionalen Gegenempfangens, von dem Aristoteles sagt, dass es in den Gemeinschaften des Austausches und Verkehrs das Zusammenhaltende sei, denn durch proportionales Gegenleisten bestehe der Staat, welcher der beiden Arten ist es zuzurechnen, der vertheilenden oder der ausgleichenden Gerechtigkeit?

Das Gerechte dieser Gattung kann der vertheilenden nicht zugehören; denn die vertheilende Gerechtigkeit,

die Gerechtigkeit des Staats, sieht auf das Verdienst und den Werth der Personen, wovon bei den auf den Markt gebrachten Erzeugnissen nicht die Rede ist. Auch kann es nicht in die ausgleichende fallen, deren Charakter es ist, ein Zuviel wegzunehmen und dem zuzulegen, der zu wenig hat. Die proportionale Gegenleistung folgt der geometrischen, die ausgleichende Gerechtigkeit einer arithmetischen Proportion. Der Name der ausgleichenden oder berichtigenden, bessernden Gerechtigkeit (*τὸ δίκαιον τὸ διορθωτικόν*, oder *τὸ ἐπανορθωτικόν*, *iustitia correctiva*) weist darauf hin, dass sie erst da geübt werden kann, wo eine Ungerechtigkeit vorangegangen, sei es, dass ein Vertrag verletzt, sei es, dass ein Rechtszustand gebrochen ist.

Dies führt zu einer neuen Frage. Wenn die ausgleichende Gerechtigkeit erst da eintreten kann, wo ein Vertrag als Mass der Uebervortheilung und der Einbusse, des Zuviel und Zuwenig, vorliegt, so muss es doch eine Gerechtigkeit geben, welche, ursprünglicher als diese ausgleichende und wahrende, den Vertrag selbst bestimmt. Wenn man fragt, ob an und für sich der Vertrag gerecht geschlossen sei, so giebt darauf weder die vertheilende Gerechtigkeit, welche politischer Natur ist, noch die ausgleichende, welche den geschlossenen Vertrag, als die Norm des Rechtsverhältnisses, zur Basis hat, irgend welche Antwort. Hieraus ergiebt sich, dass Aristoteles, wenn er die Gerechtigkeit im engern Sinne lediglich in die vertheilende und ausgleichende, in die *iustitia distributiva* und *correctiva* eintheilte, eine grosse Lücke liess. Die vertheilende Gerechtigkeit ist die Gerechtigkeit des Ehren und Güter verleihenden Staates, die ausgleichende Gerechtigkeit ist die Gerechtigkeit des Richters, sei es, dass Verträge beschädigt oder Verbrechen begangen sind. Es würde der Begriff derjenigen Gerechtigkeit, welche im Verkehr den Privaten zusteht, fehlen.

Hiernach bezeichnen zwei einfache Fragen eine innere Schwierigkeit in der aristotelischen Begriffsbestimmung und Eintheilung der Gerechtigkeit. Erstens: Wie lässt sich, wenn Aristoteles die Eintheilung der Gerechtigkeit in die vertheilende und ausgleichende für erschöpfend hielt, die im achten Kapitel bezeichnete Gerechtigkeit in Leistung und Gegenleistung unter diese unterbringen? Zweitens: Wenn die ausgleichende Gerechtigkeit bereits einen geschlossenen Vertrag oder einen anerkannten Rechtsstand als Basis voraussetzt, welches ist die Gerechtigkeit des Vertrages selbst, das innere Mass, ob er selbst gerecht sei.

Diese Schwierigkeit wird von den Erklärern nicht beachtet. Weder Aeltere noch Neuere, weder Ritter, Brandis und Zeller noch Fechner und Hildenbrand berühren sie. Man lässt es bei der gewöhnlichen Eintheilung in das *δίκαιον διανεμητικόν* und *διορθωτικόν*.

Nur Samuel Pufendorf in seinem Werke *de iure naturae et gentium libri* VIII. 1672 macht eine Ausnahme. Er zählt 1. 7. 12., wo er Aristoteles berührt, drei Arten der Gerechtigkeit auf, ohne indessen in die Untersuchung der Sache einzugehen: 1. die *διανεμητική*, die *iustitia distributiva*, 2. die *διορθωτική*, die *iustitia correctiva*, 3. das *ἀντιπεπονθός*, die *retaliatio*. Was indessen zuerst den Namen betrifft, so sieht man gleich, dass das *ἀντιπεπονθός*, schon seiner Form nach, nicht die coordinirte Art zu dem ganz aristotelisch gebildeten *διανεμητικόν*, *διορθωτικόν* sein kann; es sieht nicht als ein drittes analoges Glied zu jenen beiden aus. Ueberdies sagt Aristoteles ausdrücklich: die Pythagoreer bestimmen die Gerechtigkeit auf diese Weise und Aristoteles lässt das *ἀντιπεπονθός* nur mit der wichtigen Einschränkung *κατ᾽ ἀναλογίαν καὶ μὴ κατ᾽ ἰσότητα* zu. Was die Sache betrifft, so sieht man wenigstens den innern Zusammenhang der Beiordnung nicht ein, wenn man die

Gerechtigkeit eintheilt, erstens in die vertheilende, zweitens in die ausgleichende, und drittens in die vergeltende. Der Theilungsgrund fehlt.

In dieser Aporie suchen wir einige andere Spuren in der Ethik auf. Im 8. Buch c. 9. p. 1158 b 30. findet sich in einer Vergleichung zwischen den Verhältnissen der Freundschaft und der Gerechtigkeit folgende Stelle: *ἔστι γὰρ ἐν μὲν τοῖς δικαίοις ἴσον πρώτως τὸ κατ' ἀξίαν, τὸ δὲ κατὰ ποσὸν δευτέρως* u. s. w. Im Gerechten steht das Gleiche nach dem Werth in erster Linie, das Gleiche nach dem Quantum in zweiter. Das Gleiche nach dem Werth bezeichnet allgemein das aus der geometrischen Proportion entspringende Gleiche. Polit. V. 1. p. 1301 b 29 ff. *ἔστι δὲ διττὸν τὸ ἴσον· τὸ μὲν γὰρ ἀριθμῷ τὸ δὲ κατ' ἀξίαν ἐστίν. λέγω δὲ ἀριθμῷ μὲν τὸ πλήθει ἢ μεγέθει ταὐτὸ καὶ ἴσον, κατ' ἀξίαν δὲ τὸ τῷ λόγῳ, οἷον ὑπερέχει κατ' ἀριθμὸν μὲν ἴσον τὰ τρία τοῖν δυοῖν καὶ ταῦτα τοῦ ἑνός, λόγῳ δὲ τέτταρα τοῖν δυοῖν καὶ ταῦτα τοῦ ἑνός· ἴσον γὰρ μέρος τὰ δύο τῶν τεττάρων καὶ τὸ ἓν τῶν δυοῖν· ἄμφω γὰρ ἡμίση.* Unter diesem nach dem Werthe Gleichen, dem geometrisch Proportionalen kann allerdings der Gegenstand der vertheilenden Gerechtigkeit verstanden werden und in der Politik, wo es sich in Verfassungsfragen um Zutheilung politischer Rechte handelt, wird es vornehmlich diese Bedeutung haben, z. B. *τὸ κατ' ἀναλογίαν ἴσον* V. 1. p. 1301 a 27.; wo nämlich *ἀναλογία* im Aristoteles ohne Zusatz steht, bezeichnet es, wie bei Plato z. B. im Timaeus p. 31. c., die geometrische Proportion. Es ist indessen schon in der Politik nicht nothwendig, in einigen Stellen, wo der Sinn allgemeiner sein kann, das nach dem Werth Gleiche auf die vertheilende Gerechtigkeit des Staats einzuschränken, z. B. V. 7. p. 1307 a 26. *μόνον γὰρ μόνιμον τὸ κατ' ἀξίαν ἴσον καὶ τὸ ἔχειν τὰ αὑτῶν;* obschon es sich zunächst auf die in der Oligarchie und

Demokratie zugestandenen Rechte bezieht, schliesst es einen allgemeinern Sinn nicht aus; denn dasselbe wird von der proportionalen Gegenleistung im bürgerlichen Verkehr ausgesagt; eth. Nic. V. 8. p. 1132 b 33. *τῷ ἀντιποιεῖν γὰρ ἀνάλογον συμμένει ἡ πόλις,* — wobei unmittelbar vorhergeht: *ἐν μὲν ταῖς κοινωνίαις ταῖς ἀλλακτικαῖς συνέχει τὸ τοιοῦτον δίκαιον τὸ ἀντιπεπονθὸς κατ᾽ ἀναλογίαν καὶ μὴ κατ᾽ ἰσότητα.* Die umfassende Bedeutung des Ausdrucks *κατ᾽ ἀξίαν*, so dass es namentlich das Proportionale im Tauschverkehr einschliesst, tritt deutlich in einer Stelle der Ethik hervor, zu Anfang des 9. Buchs. IX. 1. p. 1163 b 32.: *ἐν πάσαις ταῖς ἀνομοιοειδέσι φιλίαις τὸ ἀνάλογον ἰσάζει καὶ σώζει τὴν φιλίαν, καθάπερ εἴρηται, οἷον καὶ ἐν τῇ πολιτικῇ τῷ σκυτοτόμῳ ἀντὶ τῶν ὑποδημάτων ἀμοιβὴ γίνεται κατ᾽ ἀξίαν, καὶ τῷ ὑφάντῃ καὶ τοῖς λοιποῖς.* Dass auch dem *διορθωτικόν* als strafende Gerechtigkeit eine Abschätzung des zugefügten Unrechts nach innerm Mass, also nach geometrischer Proportion vorangeht, lässt sich selbst aus den Worten des Aristoteles erkennen V. 7. p. 1132 a 13. *ὅταν γε μετρηθῇ τὸ πάθος, καλεῖται τὸ μὲν ζημία τὸ δὲ κέρδος.*

Wenn man diese Spuren verfolgt, so erkennt man eine zum Grunde liegende allgemeine Eintheilung der Gerechtigkeit.

Die Gerechtigkeit misst entweder nach dem Werth oder addirt und subtrahirt nur ein Quantum. Inwiefern der Werth nun entweder Werth der Arbeit oder Werth der Person ist, theilt sich diese Gerechtigkeit nach dem Mass des Werthes (*κατ᾽ ἀξίαν*) in die austauschende Gerechtigkeit und in die vertheilende Gerechtigkeit, jene im Verkehr des bürgerlichen Lebens, diese im Staat. Diese beiden Arten bilden die ursprüngliche Gerechtigkeit; denn die ausgleichende Gerechtigkeit des Richters (das *διορθωτικόν*), nur ein Quantum abnehmend und zulegend, hat erst da Statt, wo das verletzt ist, was aus der ur-

sprünglichen Gerechtigkeit wirklich hervorgegangen ist oder doch sollte hervorgegangen sein. Jenes ist das Gerechte *πρώτως*, dieses *δευτέρως*. Was Aristoteles bei der Kritik des pythagoreischen *ἀντιπεπονθός* Eigenes hinzugefügt und als das Richtige in diesem falschen Begriff anerkannt hat, trifft vornehmlich die austauschende Gerechtigkeit, wie wir sie im Gegensatz gegen die vertheilende Gerechtigkeit kurzweg nannten. Sie geht darin der vertheilenden Gerechtigkeit parallel, dass sie, wie diese, *κατ' ἀξίαν* verfährt und das geometrisch Proportionale sucht. Wird das Wort *διανέμειν* im weitern Sinne genommen, so lässt sich nach dieser Verwandtschaft das Austauschen, inwiefern es die Zuerkennung, also Austheilung eines Gegenwerthes in sich schliesst, unter das *διανέμειν* begreifen. In diesem allgemeinen Sinne finden wir das Wort im neunten Kapitel des Buchs, wo es p. 1134 a 1 ff. heisst: *καὶ ἡ μὲν δικαιοσύνη ἐςὶ καθ' ἣν ὁ δίκαιος λέγεται πρακτικὸς κατὰ προαίρεσιν τοῦ δικαίου, καὶ διανεμητικὸς καὶ αὑτῷ πρὸς ἄλλον καὶ ἑτέρῳ πρὸς ἕτερον, οὐχ οὕτως ὥςτε τοῦ μὲν αἱρετοῦ πλέον αὑτῷ ἔλαττον δὲ τῷ πλησίον, τοῦ βλαβεροῦ δ' ἀνάπαλιν, ἀλλὰ τοῦ ἴσου τοῦ κατ' ἀναλογίαν, ὁμοίως δὲ καὶ ἄλλῳ πρὸς ἄλλον.* Hier wird das Gerechte allgemein in die Zutheilung des geometrisch Proportionalen gesetzt und zwar ist dabei, wie das *αἱρετόν* und *βλαβερόν* zeigt, von Gütern überhaupt und nicht im Sinne des sechsten Kapitels von politischen Rechten, von Vortheilen, die der Staat austheilt, die Rede. Wo Aristoteles die distributive Gerechtigkeit des Staats meint, setzt er beschränkend die Güter hinzu, die vertheilt werden, eth. Nic. V. 7. p. 1131 b 27., *τὸ διανεμητικὸν δίκαιον τῶν κοινῶν* und eth. Nic. V. 5. p. 1130 b 31. *τὸ ἐν ταῖς διανομαῖς τιμῆς ἢ χρημάτων.* Der *δίκαιος*, wie er in dieser Stelle als *διανεμητικός* beschrieben wird, scheint zunächst der Gerechte im bürgerlichen Verkehr zu sein und die Beschreibung passt weder auf den

Richter noch ist darin der vertheilende Staat genannt. Eine beiläufige in der Topik vorkommende Definition, welche Aristoteles nicht als die seinige giebt, kann wenigstens dazu dienen, die allgemeine Bedeutung des *διανέμειν* zu bestätigen. topic. VI, 5. p. 143 a 15. *ἔτι εἰ ὑπερβαίνειν λέγει τὰ γένη, οἷον ὁ τὴν δικαιοσύνην ἕξιν ἰσότητος ποιητικὴν ἢ διανεμητικὴν τοῦ ἴσου· ὑπερβαίνει γὰρ οὕτως ὁριζόμενος τὴν ἀρετήν.* Das *διανεμητικὸν* hat daher einen weitern Sinn und in diesem weiten Sinne entspricht es dem *κατ' ἀξίαν ἴσον* überhaupt (vgl. c. 12. zu Anfg. p. 1136 b 16. 18. 25.) und befasst die austauschende und vertheilende Gerechtigkeit gemeinsam.

Will man in diesem weiten Sinne das *διανεμητικόν* gebrauchen, so ist die Gerechtigkeit in der Grundeintheilung entweder eine *διανεμητική*, nach der geometrischen Proportion die Werthe messend, oder *διορθωτική*, die Differenz nach der arithmetischen ausgleichend. Die *διανεμητική* theilt sich dann wieder in die austauschende des Verkehrs und die vertheilende des Staats, jene unter dem *ἀντιπεπονθός* behandelt, diese als ein *διανεμητικόν* im politischen Sinne bezeichnet. Nur auf solche Weise lösen sich die beiden oben aufgeworfenen Fragen.

Die erste beantwortet sich dahin, dass die unter dem *ἀντιπεπονθός* von Aristoteles behandelte austauschende Gerechtigkeit weder unter das *διανεμητικόν* (c. 6.) noch unter das *διορθωτικόν* (c. 7.) gehört. Sie ist mit keiner dieser beiden Arten dieselbe und keiner von ihnen untergeordnet. Aber es stehen auch nicht alle drei auf Einer Linie der Nebenordnung, wie Pufendorff will. Die austauschende Gerechtigkeit des Verkehrs und die vertheilende des Staats bilden als zwei beigeordnete Arten die Eine Gattung der Gerechtigkeit (*κατ' ἀξίαν*) — vielleicht *διανεμητικόν* im weitern Sinne genannt —, welcher als andere Gattung die ausgleichende (*τὸ διορθωτικόν*) entspricht.

Die andere Frage wies auf die Lücke hin, welche bei der gewöhnlich angenommenen Zweitheilung der Gerechtigkeit in vertheilende und ausgleichende (*iustitia distributiva* und *correctiva)* nothwendig entsteht, da die Gerechtigkeit, die bei der Bildung von Verträgen thätig ist, leer ausgehen und nur die öffentliche Gerechtigkeit, die politische und richterliche, vertreten sein würde. Diese Frage erledigt sich durch die Stellung, welche die austauschende Gerechtigkeit (unter dem *ἀντιπεπονθός* behandelt) neben der austheilenden *iustitia distributiva* einnehmen muss.

Bei Schwierigkeiten der nikomachischen Ethik ist es rathsam die *magna moralia* zu vergleichen. Sie gehört zwar dem Aristoteles nicht an, aber der peripatetischen Schule und ist etwa in dem ersten Jahrhundert nach Aristoteles entstanden, da einzelne Ausdrücke schon wie stoisch klingen. Sie pflegt wie ein planer Auszug bald der nikomachischen, bald der eudemischen Ethik, bald beiden zu folgen. Es ist für sie bezeichnend, dass sie weder das *διανεμητικόν* noch das *διορθωτικόν*, welche die nikomachische Ethik sorgsam unterscheidet, namhaft macht, und nur allgemein das *δίκαιον τῷ ἀνάλογον* behandelt, jene allgemeine Grundlage, welche die austauschende und vertheilende Gerechtigkeit zusammen befasst und von der ausgleichenden vorausgesetzt wird. Insofern bestätigt sich das *δίκαιον τῷ ἀνάλογον* oder *κατ᾽ ἀξίαν* als die ursprüngliche Bestimmung der Gerechtigkeit. Wie dabei schon der Verfasser der *magna moralia* auf die Politie des Plato verweist, in welcher der arbeitende und erwerbende Stand seine Erzeugnisse nach dem Werthe proportional austauscht: so mag bemerkt werden, dass man im Plato den Antrieb für das, was Aristoteles über das Gerechte als Proportionales ausführt, an mehreren Stellen finden kann, namentlich im Gorgias p. 508. a. *λέληθέ σε ὅτι ἡ ἰσότης ἡ γεωμετρικὴ καὶ ἐν θεοῖς καὶ ἐν*

ἀνθρώποις μέγα δύναται, und besonders in den Gesetzen VI. p. 757. b., an welcher Stelle das *διανέμειν*, ähnlich wie oben für Aristoteles angenommen wurde, das allgemeine Wort für die Verrichtung der Gerechtigkeit ist, vgl. resp. VIII. p. 558.[1])

Sollte in Obigem die Sache richtig dargestellt sein, so fehlt noch ein Name. Wie mag Aristoteles die austauschende Gerechtigkeit des Verkehrs, das Seitenstück zur *iustitia distributiva*, zum *δίκαιον διανεμητικόν* genannt haben? Wir finden den Namen nirgends. Sollten wir einen Namen bilden, so hiesse diese Gerechtigkeit etwa *ἀλλακτική* nach der Analogie von eth. Nic. V. 8. p. 1132 b 31., *ἀντικαταλλακτική* nach dem Gebrauch des *ἀντικαταλλάττεσθαι* in *magn. mor.* I. 34. p. 1094 a 11., auch, wenn man will, *συναλλακτική* nach Anleitung des *συναλλάττειν* eth. Nic. VIII. 15. p. 1162 b 30. also in einem andern, als dem missbräuchlichen Sinne, der hergebracht ist.

Das Ergebniss dieser kleinen Untersuchung, das schon früher kurz angegeben wurde,[2]) tritt nun klar heraus.

Die Gerechtigkeit hat im proportionalen Zutheilen (*διανέμειν κατὰ τὴν ἀξίαν*) ihr ursprüngliches Wesen (*πρώτως*), sei es im Austausch des Verkehrs (*δικαιοσύνη ἀλλακτική?*), sei es im Staat in der Vertheilung gemeinsamer Güter (*διανεμητικὴ τῶν κοινῶν*), und erst wo Rechtsbeziehungen verletzt sind (*δευτέρως*), tritt die zweite Art der Gerechtigkeit ein, welche das Ungleiche ausgleicht (die *διορθωτική, κατὰ τὸ ποσόν*).

---

1) Vgl. die Ausführung in des Vfs. Schriftchen: Das Ebenmass ein Band der Verwandtschaft zwischen der griechischen Archaeologie und griechischer Philosophie. 1865. S. 16 ff.

2) Naturrecht auf dem Grunde der Ethik. 1860. §. 51.

Man mag sich wundern, dass diese einfache Eintheilung nirgends in deutlicher Gliederung angegeben und dass eine so wesentliche Art, wie die austauschende Gerechtigkeit, nur nebenher bei der Kritik des *ἀντιπεπονθός* beigebracht ist. Allein wir dürfen nicht vergessen, dass in der Sache keine Lücke vorhanden ist, aber in der Darstellung und Anordnung der Text des Buchs noch grössern Bedenken unterliegt.

Sollten indessen philologische Unebenheiten übrig bleiben, so müsste es zunächst genügen, wenn die Schwierigkeit der Sache, welche bis dahin das Verständniss verwirrte, gelöst wäre.

---

2. Zu dem Text der nikomachischen Ethik. Buch V.

Es ist längst anerkannt, dass der Text des fünften Buches, vornehmlich was die Folge der Materien betrifft, in Verwirrung gerathen ist, und um diese Anerkennung haben sich nach verschiedenen Richtungen Männer, wie Spengel, Brandis, Zeller, Hildenbrand, dann Noetel, Haecker u. a. verdient gemacht. Aber bis jetzt hat es kein Versuch der Umstellung zur vollen Evidenz gebracht; und der neueste Versuch Ueberwegs, angedeutet in seinem Grundriss der Geschichte der Philosophie (2. Aufl. I. S. 243.), entbehrt noch der ausführenden Begründung, welche an dem Orte, wo er erschien, nicht möglich war.

Es lag nahe zu vermuthen, dass in einer sehr alten Handschrift Blätter oder Kolumnen früh versetzt seien. Aber eine solche Vermuthung kann allein nicht aushelfen. Denn es sind unstreitig Zwischenschiebsel da von geringerem Umfang, als dass sie eine Seite oder ein Blatt füllen konnten, und von selbstständigerm Inhalt, als dass

sie als Glossem zu betrachten wären. Dahin rechnen wir c. 10. zu Anfang p. 1134 a 17 bis 23. *ἄλλων,* welche Worte den Zusammenhang unterbrechen und an ihrer Stelle schwerlich eine natürliche Erklärung finden.

Wir lassen uns in dem folgenden Versuch das Verworrene zu entwirren, lediglich durch den geforderten Zusammenhang der Gedanken und durch Spuren der Unterbrechung leiten.

Unter der Voraussetzung, dass die Beschädigung alt ist, darf man auf die Uebergangsformeln z. B. „ist früher gesagt" und dgl. kein allzu grosses Gewicht legen. Sie können spätere Versuche sein, um einige Ordnung in das Ungeordnete zu bringen. Wir geben daher wenig auf das *εἴρηται πρότερον* c. 10. p. 1134 a 24.

In dem Gedankengang des Buchs lässt sich da ein Abschnitt erkennen, wo Aristoteles von den Arten der Gerechtigkeit und des Rechts übergeht zu dem gerecht handeln und den Bestimmungen, welche das Handeln betreffen. Dieser Abschnitt wird in c. 10. fallen, und die zweite Hälfte p. 1135 a 15. beginnen, *ὄντων δὲ τῶν δικαίων* u. s. w.

Betrachten wir nun die Ordnung in dem ersten Theil des Buchs bis zu dem bezeichneten Abschnitt in Kap. 10.

Wir lesen bis ins fünfte Kapitel ohne Anstoss, indem es sich bis dahin um die weitere und engere Bedeutung der Gerechtigkeit und die Abscheidung der weitern Art, der allgemeinen Gerechtigkeit, welche mit der ganzen Tugend Hand in Hand geht, von der engern Art, der besondern Gerechtigkeit, handelt. Aber dann bricht mitten im fünften Kapitel, ohne dass irgendwie das Wesen der besondern Gerechtigkeit (der *iustitia particularis*) erörtert ist, plötzlich und unangemeldet die erste Art derselben herein. Wie eine Begriffsbestimmung der allgemeinen Gerechtigkeit vorangegangen ist, so bedarf auch die besondere einer solchen. Aber in unserm Text klafft hier der Zu-

sammenhang. Wenn wir fragen, was aus dem Folgenden in diese unbemerkte Lücke eintreten könnte, so bietet sich der grössere Theil des neunten Kapitels dar, der dem Sinn nach hieher gehört, zunächst p. 1134 a 1. bis p. 1134 a 16. Denn in dieser Stelle wird die *iustitia particularis* in ihrem allgemeinen Wesen beschrieben. Daher p. 1134 a 1. etwa hinzuzusetzen ist *καὶ ἡ μὲν κατὰ μέρος δικαιοσύνη* u s. w. Vor den Arten hat diese Erörterung einen guten Sinn; nach denselben, wie sie jetzt auf sie folgt, kann sie kaum den Sinn einer Zusammenfassung ansprechen; denn sie hat weder die öffentliche distributive Gerechtigkeit des Staats noch die öffentliche Gerechtigkeit des Richters vor Augen. Sie gehört augenscheinlich in den Anfang, da sie die durch die Bedeutung des *ἄδικος* als *πλεονέκτης* im zweiten Kapitel eingeleiteten Beziehungen aufgenommen hat. Das *ἴσον* dieser Stelle würde sich überdies, wenn die Versetzung geschieht, an die vorangehende Erörterung über den *ἄδικος* als *ἄνισος* richtig anschliessen. Dass der Begriff der particularen Gerechtigkeit sich weiter erstreckt, als die beiden Arten der distributiven und correctiven Gerechtigkeit im Staat, ersieht man aus dem Schluss des vierten Kapitels p. 1130 b 2. *ἀλλ᾽ ἡ μὲν (ἡ ἐν μέρει δικαιοσύνη) περὶ τιμὴν ἢ χρήματα ἢ σωτηρίαν, ἢ εἴ τινι ἔχοιμεν ἑνὶ ὀνόματι περιλαβεῖν ταῦτα πάντα καὶ δι᾽ ἡδονὴν τὴν ἀπὸ κέρδους.* Eine Anzeige für das Recht der vorgeschlagenen Verschiebung bieten auch die letzten Worte p. 1134 a 14. *περὶ μὲν οὖν δικαιοσύνης καὶ ἀδικίας τίς ἑκατέρας ἐςὶν ἡ φύσις, εἰρήσθω τοῦτον τὸντρόπον.* In dem Zusammenhang, in welchem sie jetzt stehen, entlockt man dem *ἑκατέρας* kaum einen natürlichen Sinn. Denn da die Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit Ein Mass haben, nämlich die Ungerechtigkeit an der Gerechtigkeit, so ist es nicht glaublich, dass sie jede von beiden (*ἑκατέρα*) heissen. Stände indessen dieser Schluss an der vorgeschlagenen Stelle, so hätte das *τίς ἑκατέρας*

ἐςιν ἡ φύσις einen vollen Sinn, nämlich was die Natur der allgemeinen und besondern Gerechtigkeit sei.

In der bezeichneten Partie, welche das allgemeine Wesen der particularen Gerechtigkeit angiebt und daher in Kap. 5. vor den Arten derselben stehen muss, wird zunächst nur von der Gerechtigkeit des Einzelnen gesprochen; und es bedarf daher noch Zwischenglieder, ehe in der *iustitia distributiva* und *correctiva* zu der Gerechtigkeit des Staats übergegangen wird.

In dem Gang der Gedanken, wie er in Kap. 1. bis zur bezeichneten Stelle in Kap. 5. (von p. 1129. a. 1. bis p. 1130. b 30.) und in der hineingeschobenen Partie des Kap. 9. (*καὶ ἡ μὲν* p. 1134 a 1. bis a 16.) zusammenhängend verläuft, ist nun zunächst eine Ausführung des Gerechten überhaupt und namentlich zwischen den Einzelnen und Einzelnen angezeigt. Diese findet sich Kap. 8. in der Erörterung, welche Aristoteles an das pythagoreische *ἀντιπεπονθός* anknüpft; und dem Inhalte nach wird sie an dieser Stelle gefordert.

Der Anschluss von Kap. 8. p. 1132 b 21. bis p. 1133 b 23. mit der Klausel aus Kap. 10. p. 1134 a 23. *πῶς μὲν οὖν ἔχει τὸ ἀντιπεπονθὸς πρὸς τὸ δίκαιον, εἴρηται* (ohne das hinzugefügte *πρότερον*) hat dem Sinn nach keine Schwierigkeit. Aber im Anfang des Kapitels ist im Ausdruck einiges zu ebenen. Auch wenn die alte Reihenfolge des Kapitels bleibt, sind die Worte p. 1132 b 23. *τὸ δ' ἀντιπεπονθὸς οὐκ ἐφαρμόττει οὔτ' ἐπὶ τὸ διανεμητικὸν δίκαιον οὔτ' ἐπὶ τὸ διορθωτικόν* aus dem Text zu entfernen; denn wären sie an ihrer Stelle, müssten sie bewiesen werden. Indessen was folgt, beweist nur, dass das *ἀντιπεπονθός* auf das *διορθωτικόν* der Strafe nicht passt, aber nichts mehr; von der andern Art, dem *διανεμητικόν*, ist gar nicht die Rede. Wenn hingegen die vorgeschlagene neue Ordnung berechtigt ist, so passen die Worte ebensowenig; denn dann weiss der Leser noch

nichts von den beiden Arten der vertheilenden und ausgleichenden Gerechtigkeit des Staats. Als dieser Zusatz eines Lesers in den Text kam, bedurfte es zur Weiterführung einer adversativen Conjunction; und daher wurde aus dem einfachen *καί*, das wahrscheinlich im Text stand, *καίτοι* Die Stelle wird hiernach, wie auch die Reihenfolge angenommen werde, so zu lesen sein: *Δοκεῖ δέ τισι καὶ τὸ ἀντιπεπονθὸς εἶναι ἁπλῶς δίκαιον, ὥςπερ οἱ Πυθαγόρειοι ἔφασαν· ὡρίζοντο γὰρ ἁπλῶς τὸ δίκαιον τὸ ἀντιπεπονθὸς ἄλλῳ· καὶ βούλονταί γε τοῦτο λέγειν καὶ τὸ Ραδαμάνθυος δίκαιόν·*

εἴ κε πάθοι τά κ᾽ ἔρεξε, δίκη κ᾽ ἰθεῖα γένοιτο.

πολλαχοῦ γὰρ διαφωνεῖ. Das *καὶ-γε* bildet den Fortschritt, der gefordert wird: „und sogar“ finden sie diesen Begriff in dem Recht des Rhadamanthys. Dadurch wird schon auf den Widerspruch, der in *πολλαχοῦ γὰρ διαφωνεῖ* erhoben wird, hingedeutet. Durch das *καὶ βούλονταί γε*, durch das sogar, wird der Gegensatz der Meinung erregt, welcher nun durch *πολλαχοῦ γὰρ διαφωνεῖ* begründet wird. Daher bedarf es kaum noch eines *οὐκ ὀρθῶς* oder dgl. vor dem *πολλαχοῦ γὰρ διαφωνεῖ*, wenn auch dadurch der Gedanke noch klarer hervortreten würde.

Bis dahin ist im Sinne der particularen Gerechtigkeit die allgemeine Grundlage, das Proportionale, erläutert, also das *ἁπλῶς δίκαιον* d. h. das Gerechte ohne Unterschied der besondern Gebiete, das Gerechte überhaupt, wie es sowol den Staat bedingt (p. 1132 b 33 ff.), als auch den Verkehr und Austausch möglich macht und regelt (p. 1133 a 5 – b 28.).

Aber noch immer fehlt der Uebergang zu der Gerechtigkeit des Staates, davon zwei Arten im Kap. 5. 6. 7. behandelt werden. Er bietet sich wie von selbst im zehnten Kapitel nach der Schlussformel: *πῶς μὲν οὖν ἔχει τὸ ἀντιπεπονθὸς πρὸς τὸ δίκαιον, εἴρηται.* Denn es folgt: Aber man muss nicht übersehen, dass das Gerechte, das

wir suchen, nicht blos das Gerechte überhaupt, sondern auch das Gerechte des Staats ist. p. 1134 a 24 *δεῖ δὲ μὴ λανθάνειν ὅτι τὸ ζητούμενόν ἐστι καὶ τὸ ἁπλῶς δίκαιον καὶ τὸ πολιτικὸν δίκαιον.* In der überlieferten Ordnung sind diesen Worten drittehalb Kapitel (Kap. 5. 6. 7.) vorangegangen, welche die distributive und corrective Gerechtigkeit des Staats ausführlich besprechen; und die hinterher gebrachte Ermahnung, das staatlich Gerechte nicht zu übersehen, hat daher an der Stelle, wo sie steht, keinen Sinn; aber die Worte bilden, wenn sie jenen Kapiteln vorangehen, eine passende Ueberleitung, die beste, die es geben kann. Denn was über das staatlich Gerechte (*τὸ πολιτικὸν δίκαιον*) folgt, theils im Unterschiede vom Recht des Hauses (*τὸ οἰκονομικον δίκαιον*), theils im Zusammenhang mit dem von Natur Gerechten (*τὸ φυσικὸν δίκαιον*) steht als das Allgemeine an seinem Ort und enthält wirklich Indicationen für die beiden Arten der Gerechtigkeit des Staats, der vertheilenden und richterlichen. Die Worte p. 1134 b 6. *μισθὸς ἄρα τις δοτέος, τοῦτο δὲ τιμὴ καὶ γέρας* weisen auf die vertheilende Gerechtigkeit hin, deren Grund sie angeben; in der gewöhnlichen Ordnung sind sie, spät nachkommend, ein Hysteronproteron, während sie vorangehend an einer Stelle stehen, wo sie nothwendig sind. In den Worten p. 1135 a 13. *δικαίωμα δὲ τὸ ἐπανόρθωμα τοῦ ἀδικήματος* kann eine Beziehung zu der *iustitia correctiva*, der richterlichen Thätigkeit, gefunden werden, die folgen wird.

Die beiden Arten der Gerechtigkeit des Staats werden nun an ihrer Stelle sein; denn die Lücke, die sich uns vor den Worten p. 1130 b 30. *τῆς δὲ κατὰ μέρος δικαιοσύνης καὶ τοῦ κατ᾽ αὐτὴν δικαίου ἓν μέν ἐστιν εἶδος τὸ ἐν ταῖς διανομαῖς τιμῆς ἢ χρημάτων* aufdrängte, hat sich in logischem Fortschritt von jener allgemeinen Gerechtigkeit, welche so weit ist, als die Tugend gegen Andere überhaupt, zu der Art der besondern Gerechtigkeit (*τῆς*

κατὰ μέρος δικαιοσύνης), welche der Staat übt, durch natürlich sich einreihende spätere Stücke ausgefüllt. Den Abschnitt von den Worten *πῶς μὲν οὖν ἔχει τὸ ἀντιπεπονθός* (Kap. 10. p. 1134 a 23.) bis zu den Worten *ὕστερον ἐπισκεπτέον* (Kap. 10. p. 1135 a 15.) hat schon Hildenbrand aus guten Gründen unmittelbar an das Ende des achten Kapitels angereiht.[1]) Die weitere Nothwendigkeit der angegebenen ganzen Folge ergiebt sich aus dem innern Zusammenhang.

Die beiden Arten der die Ehren und Güter des Staats vertheilenden und der ausgleichenden richterlichen Gerechtigkeit sind die Erweisungen des *πολιτικὸν δίκαιον*, welche nun sachgemäss folgen. Daher bedarf es, um nicht einen weitern Begriff an die Stelle eines engern zu setzen, einer Berichtigung; und statt *τῆς δὲ κατα μέρος δικαιοσύνης* (Kap. 5. p. 1130 b 30.) ist wahrscheinlich zu lesen *τῆς δὲ πολιτικῆς δικαιοσύνης*, eine Aenderung, bei welcher die Zahl der Buchstaben dieselbe bleibt. Da die particulare Gerechtigkeit noch mehr Arten hat als die folgenden, die dem Staat angehören, wie z. B. im Abschluss von Verträgen, oder nach einer andern Richtung im *οἰκονομικὸν δίκαιον*, so wird der Ausdruck genauer, wenn *πολιτικῆς* gelesen wird. Also *τῆς δὲ πολιτικῆς δικαιοσύνης καὶ τοῦ κατ' αὐτὴν δικαίου ἓν μέν ἐστιν εἶδος το ἐν ταῖς διανομαῖς τιμῆς ἢ χρημάτων ἢ τῶν ἄλλων ὅσα μεριστὰ τοῖς κοινωνοῦσι τῆς πολιτείας (ἐν τούτοις γὰρ ἔστι καὶ ἄνισον ἔχειν καὶ ἴσον ἕτερον ἑτέρου), ἓν δὲ τὸ ἐν τοῖς συναλλάγμασι διορθωτικόν.* Durch diese Verbesserung kommt denn auch V. 7. p. 1131 b 27. *τὸ δὲ λοιπὸν ἓν τὸ διορθωτικόν* zu seinem Rechte; denn wenn *τῆς δὲ κατὰ μέρος δικαιοσύνης* gelesen wird, so ist der Ausdruck ungenau, ja unrichtig, weil die particulare Gerechtigkeit

---

1) K. Hildenbrand, Geschichte und System der Rechts- und Staatsphilosophie. 1. Bd. 1860. S. 330 ff.

noch mehr umfasst, als die distributive und corrective des Staats.

Nachdem auf solche Weise der Begriff der Gerechtigkeit und die Arten derselben bestimmt worden, setzt nach dem Inhalt von Kapitel 5 in den beiden letzten Dritteln und von Kap. 6. und 7. die Betrachtung der Handlungen Kap. 10. p. 1135 a 15. richtig ein und zwar mit den treffenden Worten *ὄντων δὲ τῶν δικαίων καὶ ἀδίκων τῶν εἰρημένων, ἀδικεῖ μὲν καὶ δικαιοπραγεῖ* u. s. w.; denn darin ist alles Vorangehende richtig zusammengefasst.

Bei diesem Versuch, im ersten Theile des 5. Buches bis Kap. 10. Mitte, die logische Ordnung des Textes wiederzugewinnen, sind zwei Stellen wie Bruchstücke herausgefallen, welche nun noch ihren Ort suchen.

Die erste Stelle bildet den Anfang des neunten Kapitels p. 1133 b 29.: *τί μὲν οὖν τὸ ἄδικον καὶ τί τὸ δίκαιόν ἐστιν, εἴρηται. διωρισμένων δὲ τούτων δῆλον ὅτι ἡ δικαιοπραγία μέσον ἐστὶ τοῦ ἀδικεῖν καὶ ἀδικεῖσθαι. τὸ μὲν γὰρ πλέον ἔχειν τὸ δ' ἔλαττόν ἐστιν. ἡ δὲ δικαιοσύνη μεσότης ἐστὶν οὐ τὸν αὐτὸν τρόπον ταῖς πρότερον ἀρεταῖς, ἀλλ' ὅτι μέσου ἐστίν· ἡ δ' ἀδικία τῶν ἄκρων.* Auch in der alten Reihenfolge passt die Stelle nicht dahin, wo sie steht; es passt nicht, dass die Bestimmung der *δικαιοπραγία* dem Begriff der *δικαιοσύνη*, aus dem sie folgt, unmittelbar vorangeht. Wenn man die Uebergangsformel *τί μὲν οὖν τὸ ἄδικον καὶ τί τὸ δίκαιόν ἐστιν, εἴρηται*, welche einen grössern Absatz verkünden würde, auf sich beruhen lässt, wie sie sich als Nothhülfe eines Ueberarbeiters leicht erklärt: so reiht sich das Stück nach *ὁποτέρως ἔτυχεν.* p. 1134 a 12. wie gefordert ein; denn das folgende *τοῦ δὲ ἀδικήματος τὸ μὲν ἔλαττον τὸ ἀδικεῖσθαί ἐστι, τὸ δὲ μεῖζον τὸ ἀδικεῖν* schliesst sich folgerecht an *ἡ δ' ἀδικία τῶν ἄκρων* an; ohne die vorgeschlagene Einschaltung steht dieser Satz abgerissen zwischen Fremdem.

Die zweite Stelle steht zu Anfang des zehnten Ka-

pitels p. 1134 a 17. bis 23. Auch in der alten Reihenfolge ist sie ein verirrter Gedanke, wie vom Winde verschlagen. Dem Inhalt nach gehört sie in die Betrachtung der gerechten und ungerechten Handlungen, also in den zweiten Theil des zehnten Kapitels, z. B. in die Gegend von p. 1135 b 23., wo auch von einem ἀδικῶν die Rede ist, der als solcher noch nicht ἄδικος sei; aber der Form nach will sie nicht hineinpassen; sie sieht im Stil mehr wie ein Anlauf zu einer Aporie aus, aber führt die besondern Fälle, welche sie meint, nicht einmal deutlich vor. Es möchte schwer halten, diesem Bruchstück einen Ort anzuweisen, wo es nach Form und Inhalt gefordert wäre. Wir schliessen es daher vorläufig aus.

Wenn die Partien des Buchs sich auf die angegebene Weise zusammenfügen, so wird ein voller und strenger Zusammenhang hergestellt, wie die folgende Uebersicht ergiebt.

Der allgemeinen Gerechtigkeit, welche die ganze im Gesetz gewollte Tugend gegen einen Andern umfasst, tritt auf dem engern Gebiete des Vortheils und Nachtheils die besondere (particulare) Gerechtigkeit gegenüber. Jene schliesst in Kap. 5. p. 1130 b 29.; und da beginnt die Bezeichnung der besondern Gerechtigkeit in ihrem allgemeinen Wesen p. 1134 a 1. ἡ μὲν (κατὰ μέρος) δικαιοσύνη bis zu Ende des Kapitels a. 16., wobei der Anfang διωρισμένων δὲ τούτων p. 1133 b 30. bis 1134 a 1. vor τοῦ δὲ ἀδικήματος p. 1134 a 12. seine Stelle findet. Der proportionale Entgelt, das Proportionale in Leistungen und Gegenleistungen, wird sodann mit Anknüpfung an das pythagorische ἀντιπεπονθός, als das ἁπλῶς δίκαιον, als das Gerechte überhaupt dargestellt und für den Verkehr ausgeführt. Kap. 8. p. 1132 b 21. mit geringer Aenderung im Anfang bis p. 1133 b 28. mit dem Zusatz aus Kap. 10 p. 1134 a 23. πῶς μὲν οὖν ἔχει τὸ ἀντιπεπονθὸς πρὸς τὸ δίκαιον εἴρηται. Da

indessen nicht blos das Gerechte überhaupt, sondern auch das Gerechte des Staats gesucht wird, so schliesst sich eine Erörterung des *πολιτικὸν δίκαιον* an, in welchem namentlich das Element des von Natur und des durch Satzung Gerechten unterschieden wird. Kap. 10. p. 1134 a 24. *δεῖ δὲ μὴ λανθάνειν* bis p. 1135 a 15. *ὕστερον ἐπισκεπτέον*. Dadurch sind die Arten der Gerechtigkeit des Staats eingeleitet, indem die aus ihnen fliessenden Handlungen später sollen betrachtet werden. Es folgt daher nun Kap. 5. p. 1130 b 30. *τῆς δὲ πολιτικῆς δικαιοσύνης καὶ τοῦ κατ᾿ αὐτὴν δικαίου ἓν μέν ἐστιν εἶδος* u. s. w., und zwar zuerst das *διανεμητικόν*, dann das *διορθωτικόν*, bis zum Schluss von Kap. 7. p. 1132 b 20. So ordnet sich der erste Abschnitt des Buchs.

Nachdem auf diese Weise Begriff und Arten der Gerechtigkeit erörtert sind, folgen, ähnlich wie sonst in der Behandlung der Tugenden,[1]) Bestimmungen über gerechte und ungerechte Handlungen und Aporien, welche sich daran anschliessen. Kap. 10. p. 1135 a 15. *ὄντων δὲ τῶν δικαίων καὶ ἀδίκων τῶν εἰρημένων* u. s. w. Kap. 11. 12. sodann Kap. 15. mit Ausnahme des schliessenden Sätzchens; denn an die Frage (Kap. 11. und Kap. 12.), ob es möglich sei, dass jemandem mit eigenem Willen Unrecht widerfahre, schliesst sich mit besonderer Beziehung auf den Selbstmord in Kap. 15. die verwandte an, ob jemand sich selbst Unrecht thun könne, so dass an p. 1137 a 4. das Kap. 15. p. 1138 a 3. heranrückt. Hierauf folgt Kap. 13. p. 1137 a 4. *οἱ δ᾿ ἄνθρωποι*. Diese Kapitel behalten in ihrem Innern Schwierigkeiten und man kann über den Werth einiger Betrachtungen, wie sie vorliegen, zweifelhaft sein. Aber sie reihen sich nach Zellers

---

1) F. **Haecker** in der Zeitschrift für das Gymnasialwesen XVI. 7. S. 521.

Vorschlag[1]), der zuerst das 15. Kapitel zwischen das 12. und 13. gestellt hat, richtig an einander.

Die Billigkeit, als Gerechtigkeit nicht nach dem Buchstaben, aber im Sinne des Gesetzes, wo es durch seine Allgemeinheit mangelhaft ist, schliesst, nachdem die Gerechtigkeit abgehandelt worden, das Ganze (Kap. 14. p. 1137 a 31 ff.), wie ihr denn in mehr als Einer Hinsicht die letzte Stelle gebührt.[2]) So mag denn nun die Klausel des Buches folgen p. 1138 b 13. *περὶ μὲν οὖν δικαιοσύνης καὶ τῶν ἄλλων τῶν ἠθικῶν ἀρετῶν διωρίσθω τὸν τρόπον τοῦτον.*

Vergleichen wir schliesslich die *magna moralia*, um daraus zu ersehen, welche Partien der nikomachischen Ethik der Verfasser vor Augen hatte und in welcher Ordnung. Wir erkennen in dem betreffenden Kapitel (I. 34.) im Grossen und Ganzen folgende Gruppen, erstens die Gruppe, in welcher der Unterschied der allgemeinen und besondern Gerechtigkeit erörtert wird, wobei namentlich p. 1193 b 2. der nikomachischen Ethik V. 3, p. 1129 b 12. und p. 1193 b 12. der nikomachischen Ethik V. 3. p. 1129 b 33. entspricht; sodann eine zweite, in welcher das Gerechte als Gleiches auf den Begriff der Mitte zurückgeführt wird, wobei p. 1193 b 25. der nikomachischen Ethik V. 9. p. 1134 a 8. 13. entspricht; ferner eine Gruppe, in welcher das Proportionale in der Gerechtigkeit ausgeführt wird, wobei die Erörterungen über das *ἁπλῶς δίκαιον* in der nikomachischen V. 8. zum Grunde liegen und auch des pythagoreischen *ἀντιπεπονθός* gedacht wird; man vergleiche mit p. 1194 a 12. eth. Nic.

---

1) E. Zeller, die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwickelung. 2. Aufl. II. 2. 1862. S. 501.

2) A. Th. H. Fritzsche zu eth. Eudem. p. 117 und besonders R. Noetel *questionum Aristotelearum specimen* 1862. p. 57.

V. 8. p. 1133 a 7., mit p. 1194 a 16. eth. Nic. V. 8. p. 1132 b 32., mit p. 1194 a 23. eth. Nic. V. 8. p. 1133 a 28., mit p. 1194 a 28. eth. Nic. V. 8. p. 1132 b 22., b 26.; es folgt eine vierte Gruppe, welche über das Recht des Hauses, das staatlich Gerechte und das Gerechte von Natur, handelt, wobei ausser Beziehungen zu eth. Nic. VIII. 14. p. 1161 b 18. und, wie es scheint, zu polit. I. 12. p. 1259 b 1. (vgl. magn. mor. p. 1194 b 26.) die Erörterungen, wie sie in der ersten Hälfte des zehnten Kapitels der nikomachischen Ethik Buch 5. vorliegen, durchweg wieder erkannt werden; man vergleiche p. 1194 b 7. mit eth. Nic. V. 10. p. 1134 a 35., p. 1194 b 13. mit eth. Nic. V. 10. p. 1134 b 11., p. 1194 b 20. mit eth. Nic. V. 10. p. 1134 b 17., p. 1194 b 30. mit eth. Nic. V. 10. p. 1134 b 19. b 34.; hierauf ist in einer Gruppe, p. 1195 a 8. bis p. 1195 b 4., welche der zweiten Hälfte von eth. Nic. V. 10. entspricht, die Natur der gerechten und ungerechten Handlungen untersucht; endlich schliesst die Frage über die Möglichkeit sich selbst Unrecht zu thun, wobei eth. Nic. V. 11. z. B. p. 1136 a 10. in magn. mor. p. 1195 b 4., p. 1136 b 6. in p. 1195 b 31., sodann eth. Nic. V. 12. p. 1136 b 25. vgl. 17. in magn. mor. p. 1196 a 13. und als Bestätigung von Zellers Vorschlag auch eth. Nic. V. 15. p. 1138 b 8. in p. 1196 a 28. kenntlich hervortreten. Die beiden Arten der *iustitia distributiva* und *correctiva* des Staates sind unerwähnt geblieben; und nur da, wo der Verfasser der *magna moralia* die Form der Proportion erläutert, hat es den Anschein, als ob er eth. Nic. V. 6. vor sich habe; vergleiche mit p. 1193 b. 31. eth. Nic. V. 6. p. 1131 a 14., mit p. 1193 b 37. eth. Nic. V. 6. p. 1131 a 18. Die Billigkeit ist in den Anfang des zweiten Buchs verwiesen, vielleicht darum, weil dieser Begriff in einem besondern Sinn von der *φρόνησις* bedingt ist (eth. Nic.

VI. 11. p. 1143 a 19), welche also, wie I. 35. geschehen, voranzustellen und vorher zu behandeln war.

Wollte der Verfasser der *magna moralia* nur die Grundzüge der aristotelischen Lehre von der Gerechtigkeit geben, so liess er absichtlich die *δικαιοσύνη πολιτική*, die *iustitia distributiva* und *correctiva*, aus; und heben wir nun diese Kapitel (V. 5. p. 1130 b 30 ff. Kap. 6. u. 7.) heraus, auf deren Stellung die *magna moralia* keinen Rückschluss gestatten, so ist die Folge dieselbe, welche wir aus innern Gründen in der nikomachischen Ethik hergestellt haben; denn die Kapitel V. 3. V. 9. V. 8. V. 10. sind nach einander bezeugt, und für den zweiten Abschnitt des Buchs V. 10. (die zweite Hälfte), V. 11. V. 15. V. 12., wo V. 15. in die richtige Erörterung übernommen ist. In dieser Uebereinstimmung dürfen wir für den vorgeschlagenen Zusammenhang ein bestätigendes Anzeichen sehen.

Die erste Untersuchung ging dem aristotelischen Begriff der Gerechtigkeit und ihren Arten nach, diese zweite dem Zustand des Textes. Wenn das Ergebniss der letzten für richtig erkannt wird, so unterstützt es das Ergebniss der ersten; denn dies tritt dann im Text klarer heraus; und umgekehrt leitet das Ergebniss der ersten zum zweiten. Diese Harmonie zweier von verschiedenen Seiten angelegten Betrachtungen mag einiges Vertrauen zur Wahrheit geben.

---

3. Zu einigen Stellen der nikomachischen Ethik.

V. 7. p. 1132 a 6 ff. Aristoteles spricht von dem Richter, der bei Beschädigungen das Unrecht, inwiefern es ein Ungleiches ist, auszugleichen versucht, indem er

von dem Gewinn des Einen so viel wegnimmt, als nöthig ist, um die Einbusse des andern zu ersetzen. In den Verhältnissen des Verkehrs, den freiwilligen Rechtsbeziehungen der Einzelnen, welche Aristoteles *ἑκούσια συναλλάγματα* nennt, leuchtet diese ausgleichende Thätigkeit des Richters ein; aber Aristoteles dehnt sie auf die unfreiwilligen (die *ἀκούσια*, *obligationes ex maleficio*) aus. *ὥστε τὸ ἄδικον τοῦτο ἄνισον ὂν ἰσάζειν πειρᾶται ὁ δικαστής· καὶ γὰρ ὅταν ὁ μὲν πληγῇ ὁ δὲ πατάξῃ, ἢ καὶ κτείνῃ ὁ δ' ἀποθάνῃ, διῄρηται τὸ πάθος καὶ ἡ πρᾶξις εἰς ἄνισα· ἀλλὰ πειρᾶται τῇ ζημίᾳ ἰσάζειν, ἀφαιρῶν τοῦ κέρδους. λέγεται γὰρ ὡς ἁπλῶς εἰπεῖν ἐπὶ τοῖς τοιούτοις, κἂν εἰ μή τισιν οἰκεῖον ὄνομα εἴη, τὸ κέρδος, οἷον τῷ πατάξαντι, καὶ ἡ ζημία τῷ παθόντι· ἀλλ' ὅταν γε μετρηθῇ τὸ πάθος, καλεῖται τὸ μὲν ζημία τὸ δὲ κέρδος.* Die Ausdehnung des Ausgleichs von dem engern Kreise des Verkehrs auf den Umfang der correctiven Gerechtigkeit überhaupt ist in dem *καὶ γάρ* angedeutet; denn dieses steht auch sonst für *καὶ γὰρ καί*, wie Meineke nachgewiesen hat (*Menandri et Philemonis reliquiae* p. 343 ff.); was bei dem wortsparenden Aristoteles, der nicht selten durch Partikeln auf ganze Gedanken hindeutet, nicht zu übersehen ist. Vgl. polit. I. 3. p. 1253 b 10. I. 5. p. 1254 a 32. metaphys. I. 1. p. 980 a 22. u. s. w., auch magn. mor. II. 7. p. 1204 b 37. Die Ausdrücke *κέρδος* und *ζημία* haben ihre eigentliche Bedeutung (*οἰκεῖον ὄνομα*) als Gewinn und Einbusse auf dem Gebiete des Vermögens (in den *ἑκουσίοις συναλλάγμασιν*); aber Aristoteles verallgemeinert den Sinn, indem er die Unterschiede fallen lässt (*ὡς ἁπλῶς εἰπεῖν*), um sie in den unfreiwilligen Rechtsbeziehungen wiederzufinden. Wer einen andern in der Leidenschaft schlägt, hat den Vortheil (*κέρδος*), indem er seine Lust stillt; der geschlagen wird, den Nachtheil (*ζημία*). Wenn Einbusse durch die Verletzung eines Vertrags entstanden ist, nimmt der Richter den Ueber-

schuss des Vortheils von der andern Seite und überträgt damit den Verlust des Benachtheiligten. Etwas Aehnliches hat bei der Verletzung einer Person Statt. Jenes Schlagen zieht im attischen Recht eine *δίκη αἰκίας* oder eine *γραφὴ ὕβρεως* nach sich, in welchen, da sie schätzbare Klagen sind (*τιμηταί*), eine Sühne durch Geld möglich ist (vgl. Meier und Schömann, der attische Process. 1824. S. 175. S. 319 ff. S. 547 ff.). Wenn nun das Leiden abgeschätzt worden (*ὅταν γε μετρηθῇ τό πάθος*), dann wird das *κέρδος* des Schlagenden zur *ζημία* und der Nachtheil des Geschlagenen zu einem *κέρδος*, wodurch die Gleichheit hergestellt wird. Schon Giphanius hat an das germanische Wehrgeld erinnert, aber ohne die Verwandlung des *κέρδος* in *ζημία*, welche durch das adversative *ἀλλ' ὅταν γε μετρηθῇ τὸ πάθος* angedeutet ist, zu verstehen. Im peinlichen Recht der Athener ist nicht alles Unrecht messbar, und z. B. die Klagen wegen Mord und Tod, worauf der andere Fall der Stelle geht (*ὅταν ὁ μὲν — — — καὶ κτείνῃ, ὁ δ' ἀποθάνῃ*), sind unschätzbar (*ἀτίμητοι*). Durch diese Beziehung erläutert sich das einschränkende *γε* in den Worten *ἀλλ' ὅταν γε μετρηθῇ τὸ πάθος*, wenigstens dann, wenn das Leiden abgeschätzt worden, also im ersten der angeführten Fälle, nicht im zweiten. Es mag bei dieser Erklärung auffallen, dass das *τίμημα*, das dem Geschlagenen in der *δίκη αἰκίας* Schadenersatz bietet, Gewinn heissen soll. Da indessen durch den Richter der Beschädigte der überlegene Theil wird und verglichen mit dem Zustande, in welchem der Beschädigte ohne den Richterspruch verbliebe, der Ersatz immer ein Gewinn ist, so ist die Bezeichnung des *κέρδος*, welche der Gang des Gedankens fordert, nicht unrichtig. Ueberdies müssen die Abschätzungen hoch gegangen sein, wenn die Erzählung des Diogenes Laertius (VI. 42. bei Meier und Schömann a. a. O. S. 550.) begründet ist: Midias habe dem Cyniker Diogenes mit

den Worten ins Gesicht geschlagen: „3000 Drachmen liegen für dich beim Wechsler.“ Nur durch diese Erklärung, in welcher sich dem Beschädigenden der Vortheil in Busse und dem Beschädigten der Nachtheil in ersetzenden Gewinn verwandelt, wird das Gleiche, das folgt, allgemein begründet. *ὥστε τοῦ μὲν πλείονος καὶ ἐλάττονος τὸ ἴσον μέσον.* Rassow, der zuletzt über diese Stelle gehandelt hat (Programm des Gymnasiums zu Weimar. 1862. S. 21 ff.), scheint mir Entlegeneres oder erst Nachfolgendes (im nächsten Kapitel p. 1132 b 28.) zur Erklärung herbeizuziehen.

V. 7. p. 1132 a 27. *ὅταν δὲ δίχα διαιρεθῇ τὸ ὅλον, τότε φασὶν ἔχειν τὰ αὑτῶν, ὅταν λάβωσι τὸ ἴσον. διὰ τοῦτο καὶ ὀνομάζεται δίκαιον, ὅτι δίχα ἐστίν, ὥσπερ ἂν εἴτις εἴποι δίχαιον καὶ ὁ δικαστὴς διχαστής.* Diese beiden Sätze gehören eng zusammen und Rassow hat den im Text dazwischen liegenden richtig versetzt. *Emendationes Aristoteleae* im Programm des Gymnasiums zu Weimar. 1861. S. 7. Der Sinn dieser von Aristoteles erdachten Etymologie erhellt erst, wenn man in dieser geometrischen Stelle, wo von Theilungen einer Linie die Rede ist, den geometrischen Sprachgebrauch des *δίχα* beachtet. Darnach heisst *ὅταν δὲ δίχα διαιρεθῇ τὸ ὅλον*, wenn das Ganze in zwei gleiche Theile getheilt ist. Vgl. Euclid. elem. I. 10. Die Aufgabe, *τὴν δοθεῖσαν εὐθεῖαν πεπερασμένην δίχα τεμεῖν* vgl. I. 9. III. 30. *τὴν δοθεῖσαν περιφέρειαν* (den gegebenen Kreisbogen) *δίχα τεμεῖν*, heisst in zwei gleiche Theile theilen, wie die Lösung und der Beweis zeigen. Vgl. *διχομηνία*, Vollmond, und Aratus *v.* 805 ff. Hiernach soll *διχαστής*, wenn Aristoteles damit das Wort *δικάστής* erklärt, nicht blos den Theiler, sondern den Gleichtheiler bezeichnen.

V. 8. p. 1132 b 34. Der proportionale Entgelt hält den Staat zusammen. *ἢ γὰρ τὸ κακῶς ζητοῦσιν· εἰ δὲ μή, δουλεία δοκεῖ εἶναι, εἰ μὴ ἀντιποιήσει· ἢ τὸ εὖ· εἰ δὲ*

μή, μετάδοσις οὐ γίνεται, τῇ μεταδόσει δὲ συμμένουσιν. Der Gedanke, der ausgedrückt werden soll, tritt erst deutlich hervor, wenn gelesen wird: *ἢ γὰρ τὸ κακῶς ζητοῦσιν, εἰ δὲ μὴ ἀντιποιήσει* (*ἡ πόλις* zu verstehen), *δουλεία δοκεῖ εἶναι.* Wenn das Böse unvergolten bleibt, so ist das Knechtschaft des Staats; und wird das Gute nicht erwiedert, so mangelt ein Band dauernder Gemeinschaft.

V. 8. p. 1133 a 14. Rassow in den *observationes criticae in Aristotelem* 1858. emendirt durch Einschiebung eines *ὅ. ἀνῃροῦντο γὰρ ἄν, εἰ μὴ* (*ὃ*) *ἐποίει τὸ ποιοῦν καὶ ὅσον καὶ οἷον, καὶ τὸ πάσχον ἔπασχε τοῦτο καὶ τοσοῦτον καὶ τοιοῦτον.* Dadurch ist das Concinne des Satzes hergestellt. Aber es fehlt noch dem Ausdruck etwas, was dem Gedanken wesentlich ist, nämlich dass der Leistende (*τὸ ποιοῦν*) auch der Empfangende ist, wie dies im *ἀντιπεποπθός* Statt hat. Der Gebende empfängt und der Empfangende giebt. Um diesen Gedanken herzustellen, mag es am einfachsten sein *τό* vor *πάσχον* zu streichen in dem Sinne: wenn er Entgelt empfängt. Es würde zwar *ἔπασχε* ohne *πάσχον* hinreichen; aber wenn es steht, so ist der Ausdruck des *ἀντιπεπονθός*, des einander Entsprechens, auch in der Form des Satzes Glied für Glied ausgeprägt.

Eth. Nic. V. 8. p 1133 b 18. *τῇ μὲν οὖν ἀληθείᾳ ἀδύνατον τὰ τοσοῦτον διαφέροντα* (so unterschieden, wie das Werk des Schuhmachers und das Erzeugniss des Landmanns) *σύμμετρα γενέσθαι, πρὸς δὲ τὴν χρείαν ἐνδέχεται ἱκανῶς. ἓν δή τι δεῖ εἶναι, τοῦτο δ᾽ ἐξ ὑποθέσεως· διὸ νόμισμα καλεῖται· τοῦτο γὰρ πάντα ποιεῖ σύμμετρα· μετρεῖται γὰρ πάντα νομίσματι.* Es fällt auf, dass hier von Neuem der Name des *νόμισμα* hervorgehoben wird, da er kurz vorher p. 1133 a 28. deutlich erklärt ist. *οἷον δ᾽ ὑπάλλαγμα τῆς χρείας τὸ νόμισμα γέγονε κατὰ συνθήκην· καὶ διὰ τοῦτο τοὔνομα ἔχει νόμισμα, ὅτι οὐ φύσει ἀλλὰ νόμῳ ἐστί* u. s. w. Um indessen die Beziehung auf

den Namen überhaupt finden zu können, bedarf es noch einer besondern Erklärung des ἐξ ὑποθέσεως; denn dies müsste so viel heissen als nach Uebereinkunft. Zur Begründung einer solchen Bedeutung werden aus top. I. 18. p. 108 b 12 οἱ ἐξ ὑποθέσεως συλλογισμοί, Schlüsse aus zugestandenen Voraussetzungen, angeführt (A. Th. H. Fritzsche in seiner Ausgabe der *ethica Eudemia* zu unserer Stelle p. 103). Vgl. *analyt. prior.* I. 23. p. 41 a 39. τὸ δ' ἐξ ἀρχῆς περαίνεται δι' ὁμολογίας ἢ τινος ἄλλης ὑποθέσεως, wo das Zugeständniss eines allgemeinen Satzes als ὑπόθεσις bezeichnet wird. Allerdings ist ein Zugeständniss für den Schluss eine Voraussetzung, und in der Logik ist daher der allgemeinere Ausdruck ἐξ ὑποθέσεως an seiner Stelle. Welcher Grund läge aber in unserer Stelle vor, statt der Uebereinkunft (συνθήκη), um welche es sich für den Namen allein handeln würde, das allgemeinere durch nichts angezeigte ἐξ ὑποθέσεως zu wählen? Gesetzt indessen, dass ἐξ ὑποθέσεως diese Bedeutung der Uebereinkunft durch Satzung ohne Gefahr der Dunkelheit haben könnte, so gewönne man nur eine leere Wiederholung der obigen Etymologie und zwar in einer Verbindung, in welcher der Name nichts austrägt. In der That führt der Gedankengang anderswohin. Im Vorangehenden geht eine analytische Betrachtung vom Zweck der Gemeinschaft zum Austausch als Mittel, von dem Austausch zu einer Gleichheit des Werthes, von einer Gleichheit des Werthes zu einem gemeinsamen Masse. p. 1133 b 17. οὔτε γὰρ ἂν μὴ οὔσης ἀλλαγῆς κοινωνία ἦν, οὔτ' ἀλλαγὴ ἰσότητος μὴ οὔσης, οὔτ' ἰσότης μὴ οὔσης συμμετρίας. Was aus einem aufgegebenen Zweck als Mittel folgt, heisst bei Aristoteles im Sinne der geometrischen Analysis das ἐξ ὑποθέσεως ἀναγκαῖον. (Historische Beiträge zur Philosophie. II. S. 131. Logische Untersuchungen. 2. Aufl. II. S. 35 ff.). Vgl. *eth. Eudem.* II. 11. p. 1227 b 28. ὥςπερ γὰρ ταῖς θεωρη-

τικαῖς αἱ ὑποθέσεις ἀρχαί, οὕτω καὶ ταῖς ποιητικαῖς τὸ τέλος ἀρχὴ καὶ ὑπόθεσις. Auf diese Bedeutung führt auch an unserer Stelle der regressive Gedankengang, durch welchen aus der vorausgesetzten Aufgabe im Verkehr Gemeinschaft zu stiften, die Darstellung einer gleichen Einheit gefolgert ist (*ἐξ ὑποθέσεως*), und daher wurde das Geld erfunden. Der Gedankenzug realer Erwägungen führt zum Gelde als Sache und nicht zum Namen des Geldes, der einen andern Zusammenhang hat. In dieser Richtung wird zu emendiren sein, also statt *καλεῖται* etwa *διὸ νόμισμα πεπόρισται*, wie es eth. Nic. IX. 1. p. 1164 a 1. in ähnlicher Verbindung heisst: *ἐνταῦθα μὲν οὖν πεπόρισται κοινὸν μέτρον τὸ νόμισμα.*

VI. 11. In der intellectualen Tugend der *φρόνησις* hat die Ethik des Aristoteles insofern ihren Mittelpunkt, als sie die Bedingung aller Eupraxie und die Bedingung der übrigen Tugenden ist. Nachdem sie behandelt worden, untersucht Aristoteles das Verhältniss verwandter Thätigkeiten zu ihr, und spricht in diesem Zusammenhang auch von der *γνώμη* p. 1143 a 19. *ἡ δὲ καλουμένη γνώμη, καθ' ἣν εὐγνώμονας καὶ ἔχειν φαμὲν γνώμην, ἡ τοῦ ἐπιεικοῦς ἐστι κρίσις ὀρθή. σημεῖον δέ· τὸν γὰρ ἐπιεικῆ μάλιστά φαμεν εἶναι συγγνωμονικόν, καὶ ἐπιεικὲς τὸ ἔχειν περὶ ἔνια συγγνώμην. ἡ δὲ συγγνώμη γνώμη ἐστὶ κριτικὴ τοῦ ἐπιεικοῦς ὀρθή· ὀρθὴ δ' ἡ τοῦ ἀληθοῦς.* So lautet die Stelle, in welcher augenscheinlich die *γνώμη* bestimmt werden soll, aber sich am Schluss eine Definition der *συγγνώμη* unterschiebt und zwar eine solche, welche zu weit ist. Die *γνώμη* ist das Urtheil über das Billige, und da das Billige das Recht, wo es durch seine Allgemeinheit mangelhaft ist, bessert und berichtigt, so geht die *γνώμη* durch alle Lebensverhältnisse durch. In demselben Sinne wird in der Rhetorik I. 15. p. 1375 a 29., wo gegen die geschriebenen Gesetze das Billige geltend gemacht wird, der *γνώμη* zugeschrieben, *ὅτι τὸ γνώμῃ*

τῇ ἀρίστῃ τοῦτ' ἐστί, τὸ μὴ παντελῶς χρῆσθαι τοῖς γεγραμμένοις. Eine Art derselben ist das billige Urtheil als Nachsicht, wenn Fehler geschehen sind; aber dies Merkmal fehlt in der Definition der *συγγνώμη*, welche der Schluss der Stelle enthält. Wenn man auf den Zusammenhang sieht, so ist die *συγγνώμη* nur als ein *σημεῖον* eingeführt, aus welchem auf die Natur der *γνώμη* geschlossen werden soll, und dies *σημεῖον* reicht bis *ἐπιεικὲς το ἔχειν περὶ ἔνια συγγνώμην.* Hierauf muss der Schluss folgen *ἡ δὲ* (oder besser *δὴ*) *γνώμη ἐστὶ κριτικὴ τοῦ ἐπιεικοῦς ὀρθή.* Dies wird herzustellen sein; und *συγγνώμη* verräth sich schon dadurch als ein zufälliges Einschiebsel, dass die Definition, die dann von ihr gebildet wäre, das eben hervorgehobene *περὶ ἔνια* hätte fallen lassen. In *ὀρθὴ δ' ἡ τοῦ ἀληθοῦς* kann nicht *τὸ ἀληθές* an sich, sondern muss *τὸ ἀληθῶς ἐπιεικές* gemeint sein. Daher ist vorzuschlagen *ὀρθὴ δ' ἡ τοῦ ἀληθῶς.*

VIII. 2. Wir begründen noch die Berichtigung einer oben S. 169 benutzten Stelle eth. Nic. VIII. 2. p. 1155 b 31. *τῷ δὲ φίλῳ φασὶ δεῖν βούλεσθαι τἀγαθὰ ἐκείνου ἕνεκα. τοὺς δὲ βουλομένους οὕτω τἀγαθὰ εὔνους λέγουσιν, ἐὰν μὴ ταὐτὸ καὶ παρ' ἐκείνου γίγνηται· εὔνοιαν γὰρ ἐν ἀντιπεπονθόσι φιλίαν εἶναι.* J. Scaliger fühlte, dass die Worte *ἐάν μὴ ταὐτὸ καὶ παρ' ἐκείνου γίγνηται* nicht zum Sinn stimmen, sondern mit ihm in einem gewissen Gegensatz stehen. Daher schrieb er an den Rand seines Exemplars *οἱ δ' οὐκ, ἐὰν μὴ* u. s. w. Aber dies Zwischenschiebsel entbehrt im Vorangehenden einer deutlichen Beziehung. Wenn man *ἐάν* in *κἄν*, auch wenn, verwandelt, so ist der Gedanke klar. Die *εὔνοια* ist der allgemeine Begriff, einem Menschen Gutes wollen, und zwar auch dann, wenn nicht dasselbe auch von ihm geschehen sollte. Die *φιλία* hingegen ist Wohlwollen im Tausch gebend und empfangend, und das begründende

γὰρ in εὔνοιαν γὰρ ἐν ἀντιπεπονθόσι φιλίαν εἶναι hat nur durch den Bezug auf κἄν, das voranging, sein Verständniss.

---

4. Einige Belege für die nacharistotelische Abfassungszeit der *magna moralia*.

Die folgenden Wahrnehmungen machen keinen andern Anspruch, als für einen Ausspruch Joseph Scaligers und Kopps, für die Untersuchungen von Spengel[1]) und Pansch[2]), für die Vergleichungen von Brandis[3]) und Ramsauer[4]), welche alle dahin führen, dass die *magna moralia*, wenngleich schon vom Platoniker Atticus (bei Eusebius praep. ev. XV. 4. 6.) dem Aristoteles zugeschrieben, das nacharistotelische Erzeugniss eines Peripatetikers sind, ihres Theils eine spärliche Nachlese zu halten.

Wenn man die *magna moralia* mit der nikomachischen und eudemischen Ethik, denen sie folgen, genauer vergleicht, so entfernen sie sich von diesen hin und wie-

---

1) L. Spengel in seiner akademischen Abhandlung über die unter dem Namen des Aristoteles enthaltenen ethischen Schriften 1841. und in seinen aristotelischen Studien I. Nikomachische Ethik. 1863. Abhandlungen der K. bayer. Akademie der Wissenschaften. I. Cl. X. Bd. 1. Abth. S. 7 ff.

2) Chr. Pansch *de magnis moralibus libro Aristotelis subditicio*. Eutin 1841. Von Spengel unabhängig.

3) Chr. A. Brandis, Geschichte der griechischen Philosophie. II. 2. S. 1566 ff. vgl. E. Zeller, die Philosophie der Griechen. 2. Aufl. II. 2. S. 72.

4) G. Ramsauer zur Charakteristik der aristotelischen *magna moralia*. Oldenburg 1858, ein sorgsames und scharfsinniges Programm.

der in der Auffassung der Lehre auf eine Weise, die schwerlich die ursprüngliche ist, wie z. B. in Bezug auf die dianoetischen Tugenden I. 35. (p. 1196 b 37.) und auf die Billigkeit II. 1. (p. 1198 b 32.)

Insbesondere zeigt die grössere Richtung auf fixirte Termini einen Fortschritt zum Schulmässigern. Wo die nikomachische Ethik in der Sprache des Lebens für solche ethische Eigenschaften, deren Wesen sie im Zusammenhang bestimmen, nicht selten bleibende Namen vermisst, wie z. B. für die Tugend, welche zwischen dem einen Extrem, der Zornmüthigkeit (*ὀργιλότης*), und dem andern, der Unfähigkeit zum Zorn (*ἀοργησία*), in der Mitte stehe, denn die *πραότης* neige sich schon zum Mangel (eth. Nic. IV. 11.), da haben die *magn. mor.* den Terminus bei der Hand, wie sie z. B. ohne Bedenken die *πραότης* die Mitte zwischen *ὀργιλότης* und *ἀοργησία* nennen (vgl. Ramsauer a. a. O. S. 67 ff.).

Aber die Spuren führen noch weiter. Der Verfasser der *magna moralia* lebt schon zu einer Zeit, da die stoische Lehre im Schwang ist, nicht als ob er gerade stoische Lehren vortrüge, aber Nebenbeziehungen und Ausdrücke verrathen, dass er schon in einer stoischen Atmosphäre athmet.

Als Beispiel möge eine Eigenthümlichkeit dienen, welche Ramsauer bemerkt hat (a. a. O. S. 75 f.) und Spengel mit Recht aus dem stoischen Sprachgebrauch erklärt. Wir lernen nämlich aus dem Stobaeus einen spitzfindigen Ausdruck der Stoiker kennen, indem sie das *αἱρετὸν* und *αἱρετέον*, das *ὀρεκτὸν* und *ὀρεκτέον*, das *βουλητὸν* und *βουλητέον* zu einem auffallenden Unterschied ausprägen. Jenes, das *αἱρετόν*, bezeichnet das Gute an sich, das *αἱρετέον* das Nützliche, das uns Gute. Stob. ecl. eth. II. 6. p. 140. Heer. *διαφέρειν δὲ λέγουσι τὸ αἱρετὸν καὶ τὸ αἱρετέον, αἱρετὸν μὲν εἶναι ἀγαθὸν τὸ πᾶν, αἱρετέον δὲ ὠφέλημα πᾶν — — ὁμοίως δὲ καὶ τὰ μὲν*

ἀγαθὰ πάντα ἐςὶν ὑπομενετὰ καὶ ἐμμενετά, καὶ κατὰ λόγον ἐπὶ τῶν ἄλλων αἱρετῶν, εἰ καὶ μὴ κατωνομάσθαι· τὰ δ' ὠφέλιμα πάντα ὑπομενετέα καὶ ἐμμενετέα u. s. w. vgl. p. 194—196. Wenn man fragt, wie die Stoiker diesen Unterschied in diese Formen der beiden Verbalia hineinlegen konnten: so mag man an den vorgefundenen philosophischen Gebrauch denken, wornach die Verbalia auf — *τόν* z. B. *τὸ αἰσθητόν, νοητόν, διωκτόν* den Gegenstand der Handlung allgemein bezeichnen, z. B. den sinnlichen Gegenstand, das Intelligibile, den Gegenstand des Begehrens allgemein. Demgemäss konnte in das Verbale auf *τέον* die Relation hineingelegt werden: Aristoteles beobachtet jenen Gebrauch durchweg, aber kennt diesen schwerlich. Anders die *magn. mor.* Der Gegenstand der Liebe an und für sich ist das Gute und heisst *φιλητόν*, aber was uns als Einzelnen gut ist, *φιλητέον*. *magn. mor.* II. 11. p. 1208 b 37. *ἕτερον μὲν οὖν ἐςὶ τὸ φιλητὸν καὶ τὸ φιλητέον, ὥςπερ καὶ τὸ βουλητὸν καὶ τὸ βουλητέον. βουλητὸν μὲν γὰρ τὸ ἁπλῶς ἀγαθόν, βουλητέον δὲ τὸ ἑκάςῳ ἀγαθόν. οὕτω καὶ φιλητὸν μὲν τὸ ἁπλῶς ἀγαθόν, φιλητέον δὲ τὸ αὑτῷ ἀγαθόν* u. s. w.

Man kann vielleicht sagen, dass die *magna moralia* auch etwas von der Manier der Stoiker angenommen haben. Ins Plane; bisweilen ins Platte gehend, exemplificiren sie gern wie die Stoiker, und ziehen die Beispiele ins Breite.

Im Folgenden bemerken wir noch einige Punkte, aus welchen sich eine spätere Abfassungszeit, als die Zeit des Aristoteles war, vermuthen lässt.

Wenn bei Plato die Bücher der Politie zugleich die Ethik sind und Plato die ethischen Begriffe, z. B. was die Gerechtigkeit sei, im Staat wie in grössern Lettern beschrieben anschauet und sich daher seine Lehre von den Tugenden in die Staatslehre aufs Engste verflicht: so scheidet zwar Aristoteles, dem analytischen Triebe

seines Geistes folgend, Ethik, Oekonomik und Politik als die drei Theile seiner praktischen Philosophie und fördert dadurch die eigenthümliche Betrachtung für jedes dieser Gebiete; aber er bleibt darin mit Plato verwandt und zugleich seinem auf das Wirkliche und Grosse gerichteten Blicke getreu, dass er jene drei Theile, wo er einen gemeinsamen Namen sucht, als *πολιτικὴ* im weitern Sinne bezeichnet. So sagt z. B. Aristoteles in der Rhetorik I. 2. p. 1356 a 25., wo er von dem wissenschaftlichen Ort der Rhetorik spricht, — *ὥστε συμβαίνει τὴν ῥητορικὴν οἷον παραφυές τι τῆς διαλεκτικῆς εἶναι καὶ τῆς περὶ τὰ ἤθη πραγματείας, ἣν δίκαιόν ἐςι προςαγορεύειν πολιτικήν.* Dieselbe Anschauung kommt mehr beiläufig in der nikomachischen Ethik vor, z. B. eth. Nicom. I. 1. p. 1094 b 10. *ἡ μὲν οὖν μέθοδος τούτων ἐφίεται πολιτική τις οὖσα* von der Wissenschaft, welche das menschliche Gut sucht, und I. 1. p. 1095 a 2. *διὸ τῆς πολιτικῆς οὐκ ἔστιν οἰκεῖος ἀκροατὴς ὁ νέος*, wo die vorliegende Disciplin der Ethik verstanden ist. VII. 12. p. 1152 b 1. *περί δὲ ἡδονῆς καὶ λύπης θεωρῆσαι τοῦ τὴν πολιτικὴν φιλοσοφοῦντος* als einleitende Worte zur ethischen Erörterung von Lust und Unlust.

Die *magna moralia* beginnen mit der Frage, zu welchem Theile der Philosophie die Ethik gehöre, und ordnen die Ethik ausdrücklich als Theil der Politik unter I. 1. p. 1181 b 25. *μέρος ἐςὶν ἄρα ὡς ἔοικεν, καὶ ἀρχὴ ἡ περὶ τὰ ἤθη πραγματεία τῆς πολιτικῆς. τὸ δ' ὅλον καὶ τὴν ἐπωνυμίαν δικαίως δοκεῖ ἄν μοι ἔχειν ἡ πραγματεία οὐκ ἠθικὴν ἀλλὰ πολιτικήν.* Das Ganze der praktischen Philosophie soll nicht Ethik heissen. Wer nannte es so?

Aristoteles hat den Namen der Ethik für den Theil gebildet und versteht, wenn er *ἠθικὰ* citirt, immer die eigentlich ethischen Schriften (*metaphys.* I. 1. p 981 b 25. *polit.* III. 9. p. 1280 a 18. III. 12. p. 1282 b 20. VII 13. p. 1332 a 8). Daher muss die Bemerkung, das Ganze solle

nicht Ethik heissen, auffallen. Sie enthält indessen eine volle Beziehung, wenn man erwägt, dass die Stoiker den Namen der Ethik ausdehnten und vielmehr die Politik der Ethik unterordneten. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass das *οὐκ ἠθικὴν* gegen die Stoiker gerichtet ist, welche allgemein die Philosophie in Logik, Physik und Ethik eintheilten (z. B. Diog. Laert. VII. 39 ff). Der Verfasser besteht auf dem aristotelischen Sprachgebrauch gegen den eindringenden Gebrauch der stoischen Zeit. Vgl. Ramsauer Progr. 1858. S. 60. Anm.

In der aristotelischen Psychologie findet sich der Ausdruck *ὁρμή* noch nicht als Terminus, wie er bei den Stoikern ausgeprägt erscheint. Wo im Aristoteles, wie z. B. eth. Nic. I. 13. p. 1102 b 21. *ἐπὶ τἀναντία γὰρ αἱ ὁρμαὶ τῶν ἀκρατῶν* vorkommt, bezeichnet das Wort, ähnlich wie *ὁρμᾶν* in der Stelle VII. 7. p. 1149 a 29. *οὕτως ὁ θυμὸς διὰ θερμότητα καὶ ταχυτῆτα τῆς φύσεως ἀκούσας μέν, οὐκ ἐπίταγμα δ' ἀκούσας, ὁρμᾷ πρὸς τὴν τιμωρίαν* vgl. a. 35., in der Bedeutung von *impetus* schon eine gewisse Gewalt der Begierde, aber nicht wie bei den Stoikern allgemein einen ursprünglichen in den innern Zwecken der Natur gegründeten Antrieb (vgl. z. B. Cic. d. nat. De. II. 22.), es sei denn, dass man den Ausdruck in der *polit.* I. 2. p. 1253 a 29. dahin ziehen will, *φύσει μὲν οὖν ἡ ὁρμὴ ἐν πᾶσιν ἐπὶ τὴν τοιαύτην κοινωνίαν* (zum Staat), vgl. *eth. Eud.* VII. 14. p. 1248 b 5. Es ist beim Aristoteles noch der Ausdruck aus der Sprache des Lebens, aber noch nicht wie bei den Stoikern das begrenzte Wort der Wissenschaft. Vgl. die Darstellung der stoischen Lehre in den Scholien zum Lucian bei Jacobitz IV. p. 211 *ὁρμῆς μὲν κινητικά ἐστιν ὅσα κατὰ φύσιν.* Hätte beim Aristoteles der Ausdruck diese Bedeutung, so müsste er z. B. in Stellen, wie *d. anim.* I. 1. II., 4. und besonders III. 9 ff. vorkommen, was nicht der Fall ist. Im Aristoteles steht dafür *ὄρεξις*, und was die Stoiker *ὁρμή*

und *ἀφορμή* nennen, nennen die Peripatetiker *δίωξις* und *φυγή* und stellen beiden die *ὄρεξις* der Zeit nach voran, was die Stoiker nicht thaten, wie Simplicius diesen Unterschied zum 1. Kap. des Epiktets ausdrücklich hervorhebt; man vgl. dazu die Erläuterungen des Salmasius Leiden 1640. p. 26. p. 42.

Hiernach muss es auffallen, dass sich in den *magn. mor.* mehrfach der Gebrauch der *ὁρμή* im spätern Sinne findet (z. B I. 16. p. 1188 b 25., I. 17. p. 1189 a 30., I. 20. p. 1191 a 21., I. 34. p. 1194 a 27., p. 1197 b 39, I. 35. p. 1198 a 8., II. 7. p. 1206 b 23., II. 8. p. 1207 a 36. 38 b 15., II. 16. p. 1213 b 17.) Den Uebergang wird man in Aristoteles bemerken können, z. B. *eth. Eudem.* II. 8. p. 1224 a 18. und in dem synonymischen Buch *metaph.* V. 5. p. 1015 a 27. V. 23. p. 1023 a 23. Wir heben eine Stelle der *magna moralia* hervor, wo eine in den beiden andern Ethiken als selbstverständlich nur berührte Sache begründet wird. Wo nämlich Aristoteles den Begriff der Glückseligkeit erörtert, sucht er ihn in der Vollendung der dem Menschen eigenthümlichen Thätigkeit und schliesst sie daher von dem schlechthin blinden vegetativen Leben, welches er mit den Pflanzen theilt, ohne Weiteres aus. Eth. Nicom. I. 13. p. 1102 a 32. und b 29. vgl. Eudem. II. 1. p. 1219 b 20 ff. und 36 ff. vgl. eth. Nic. VI. 13. p. 1144 a 9. Die *magna moralia* setzen indessen auf ihre Weise, mit planen Beispielen bereit, Mehreres hinzu. Magn. mor. I. 4 p. 1185 a 13 ff. Zunächst vindicirt ihr Verfasser dem Princip des vegetativen Lebens den Namen des *θρεπτικόν* und zwar folgendermassen: *τοὺς γοῦν λίθους ὁρῶμεν ἀδυνάτους τρέφεσθαι ὄντας, ὥστε δῆλον ὅτι τῶν ἐμψύχων ἐστὶ τὸ τρέφεσθαι. εἰ δὲ τῶν ἐμψύχων, ἡ ψυχὴ ἂν εἴεν αἰτία. τῆς δε ψυχῆς τούτων μὲν τῶν μορίων οὐθὲν αἴτιον ἂν εἴη τοῦ τρέφεσθαι, οἷον τὸ λογιστικὸν ἢ τὸ θυμικὸν ἢ τὸ ἐπιθυμητικόν· ἄλλο δέ τι παρὰ ταῦτα, ᾧ* οὐθὲν ἔχομεν οἰκει-

ότερον ὄνομα ἐπιθεῖναι ἢ θρεπτικόν. Ferner beweist der Verfasser, dass dem vegetativen Theile der Begriff der Energie abgehe, weil man ihm keine ὁρμή zuschreiben könne. a 26: εἰ μὲν οὖν ἔστιν ἀρετὴ τούτου ἢ μή ἐστιν, ἄλλος λόγος. εἴ δ' ἄρ' ἔστιν, οὐκ ἔστι ταύτης ἐνέργεια. ὧν γὰρ μή ἐστιν ὁρμή, οὐδ' ἐνέργεια τούτων ἔσται. οὐκ ἔοικε δὲ εἶναι ὁρμὴ ἐν τῷ μορίῳ τούτῳ, ἀλλ' ὅμοιον ἔοικεν εἶναι τῷ πυρί· καὶ γὰρ ἐκεῖνο ὅ τι ἂν ἐμβάλῃς καταναλώσει, κἂν μὴ ἐμβάλῃς, οὐκ ἔχει ὁρμὴν πρὸς τὸ λαβεῖν. οὕτω καὶ τοῦτο τὸ μόριον τῆς ψυχῆς ἔχει· ἂν μὲν γὰρ ἐμβάλῃς τροφήν, τρέφει, ἂν δὲ μὴ ἐμβάλῃς τροφήν, οὐκ ἔχει ὁρμὴν τοῦ τρέφειν. διὸ οὐδὲ ἐνέργεια οὗ μηδὲ ὁρμή. Wenn man den Aristoteles über die Seele II. 4. vergleicht und wahrnimmt, wie der Begriff der zweckgemässen Verwirklichung, der Entelechie, auch im θρεπτικόν durchgeführt und die Vorstellung abgelehnt wird, als ob der Stoff als solcher die Ernährung bewirke (p. 416 a 18.): so kann man zweifeln, ob in dem Zusatz ein eigentlich aristotelischer Gedanke ausgesprochen ist. Aber es ist stoische Lehre, dass nicht der Pflanze, — also auch nicht dem φυτικόν in uns — sondern erst dem Thiere die ὁρμή zukomme. So heisst es ausdrücklich im Diog. Laert. VII. 86. οὐδέν τε, φασί, διήλλαξεν ἡ φύσις ἐπὶ τῶν φυτῶν καὶ ἐπὶ τῶν ζῴων, ἢ ὅτι[1]) χωρὶς ὁρμῆς καὶ αἰσθήσεως κἀκεῖνα οἰκονομεῖ καὶ ἐφ' ἡμῶν τινα φυτοειδῶς γίνεται. ἐκ περιττοῦ δὲ τῆς ὁρμῆς τοῖς ζώοις ἐπιγενομένης, ᾗ συγχρώμενα πορεύεται πρὸς τὰ οἰκεῖα, τούτοις μὲν τὸ κατὰ φύσιν, τὸ κατὰ τὴν ὁρμὴν διοικεῖσθαι. Wenn der Verfasser der *magna moralia* den aristotelischen Ausdruck θρεπτικόν festhält, so scheint auch darin eine Nebenbeziehung zu liegen, vielleicht dass er sich gegen die Stoiker richtete, welche die Pflanzenseele φυτική oder φύσις nannten (Salmasius a. a. O. p. 153.), oder auch gegen

---

1) ὅτι codd., ἢ ὅτι Salmasius.

diejenigen, welche mit Plato im Timaeus p. 77 b. das vegetative Leben dem *ἐπιθυμητικόν* zuweisen. Gegen eine solche allgemeine Bezeichnung ist das aristotelische *θρεπτικόν* eine eigenthümlichere (*οἰκειότερον*).

Obwol der Verfasser beim Aristoteles verharrt, so ist doch kaum zu leugnen, dass in dieser Stelle die Einwirkung eines stoischen Gedankenzuges auf die Darstellung sichtbar ist.

Wie weit die Einwirkung mittelbar oder unmittelbar sei, bleibt um so mehr dahingestellt, da in den bei Stobaeus aufbehaltenen Darstellungen aus der peripatetischen Ethik, in welcher sich Aristotelisches und Nacharistotelisches, Ursprüngliches und Entartetes mischt, die *ὁρμή* wiederholt vorkommt. Vgl. Stob. ecl. phys. et eth. II. 7. p. 244 *τῆς γὰρ ψυχῆς τὸ μὲν εἶναι λογικόν, τὸ δ' ἄλογον· λογικὸν μὲν τὸ κριτικὸν, ἄλογον δὲ τὸ ὁρμητικόν.* p. 248 von der Selbstliebe. *φίλον γὰρ εἶναι ἡμῖν τὸ σῶμα, φίλην δὲ τὴν ψυχὴν, φίλα δὲ τὰ τούτων μέρη καὶ τὰς δυνάμεις καὶ τὰς ἐνεργείας, ὧν κατὰ τὴν πρόνοιαν τῆς σωτηρίας τὴν ἀρχὴν γίγνεσθαι τῆς ὁρμῆς καὶ τοῦ καθήκοντος καὶ τῆς ἀρετῆς.* p. 270. *τῆς ὁρμῆς ἀμέτρως προεκφοιτῶντας.* Auch in diesen Stellen machen sich Einflüsse der stoischen Schule geltend.

In I. 18. hat der Verfasser der *magna moralia* die eudemische Ethik II. 11. p. 1227 b 12. vor Augen, und führt auf seine Weise besonders aus, dass die Tugend das richtige Ziel stecke. Wir begegnen dabei wiederholt dem Ausdruck des *προθέσθαι*, *προθετικόν* u. s. w. p. 1190 a 11. *τὸ τέλος καλῶς προθέσθαι*, vgl. a 33. *τῆς ἀρετῆς ἄρα παντελῶς τοῦτ' ἐστὶ τὸ καλὸν προθέσθαι*, ferner a 20. *ἐν οἷς ἡ ἀρχὴ τοῦ βελτίστου ἐστὶν ἕκαστον καὶ ποιητικὸν καὶ προθετικόν* und a 19. *εὔλογον δὲ τοῦτον εἶναι προθετικὴν τὴν ἀρετήν.* Wenn sich dieser Ausdruck beim Aristoteles in diesem Zusammenhang nicht finden sollte, so findet er sich doch in der Darstellung der peripatetischen

Ethik bei Stobaeus (nach Meineke aus Didymus Areus) eclog. phys. II. 7 p. 276 *πρὸς τὴν τελειότητα τῆς προθέσεως*. Bei den Stoikern ist *πρόθεσις* zu einem Terminus im Antrieb zur Handlung geworden, und findet sich viel bei Polybius, in dessen Sprache sich stoische Ausdrücke erkennen lassen. Stobaeus sagt im Abriss der stoischen Ethik (aus Didymus Areus). II. 6. p. 162 *τῆς δὲ πρακτικῆς ὁρμῆς εἴδη πλείονα εἶναι οἷς καὶ ταῦτα, πρόθεσιν ἐπιβολὴν παρασκευὴν· ἐγχείρησιν αἵρεσιν προαίρεσιν βούλησιν θέλησιν. πρόθεσιν μὲν οὖν εἶναι λέγουσι σημείωσιν ἐπιτελέσεως* (vgl. Salmasius l. l. p. 46.). Es gehört hieher, dass Hesychius *πρόθεσις* durch *προαίρεσις* erklärt, wenn gleich die Erklärung ungenau ist.

Zu magn. mor. I. 25. Man bemerkt nicht selten, wie in den Sprachen ethische Wörter allgemeineren Sinnes in eine fest werdende besondere Bedeutung übergehen, wie z. B. das deutsche ehrlich, das griechische *ἐλευθέριος, σωφροσύνη*, das lateinische *liberalis*. So ist *μικρολόγος* von dem weitern Sinne des Kleinlichen in den engern des Knickerigen übergegangen. Beim Plato bezeichnet *σμικρολογία* noch allgemein den kleinlichen Sinn, aber ist auch schon im Staate VI. p. 486 a. in Bezug auf die Sorge für das Vermögen der *ἀνελευθερία* zugesellt. Beim Aristoteles finden wir, wenn anders das zweite Buch der Metaphysik von seiner Hand ist, die *μικρολογία* ebenso allgemein. Es heisst II. 3. p. 995 a 8. von der Forderung wissenschaftlicher Genauigkeit, *καὶ οἱ μὲν πάντα ἀκριβῶς, τοὺς δὲ λυπεῖ τὸ ἀκριβὲς ἢ διὰ τὸ μὴ δύνασθαι συνείρειν ἢ διὰ τὴν μικρολογίαν· ἔχει γάρ τι τὸ ἀκριβὲς τοιοῦτον, ὥστε καθάπερ ἐπὶ τῶν συμβολαίων, καὶ ἐπὶ τῶν λόγων ἀνελεύθερον εἶναί τισι δοκεῖ.* In den Stellen der nikomachischen und eudemischen Ethik, in welchen der Knickerige beschrieben wird, kommt *μικρολόγος* nicht vor Vielmehr wird statt dieses Ausdrucks eth. Nic. IV. 4. p. 1122 b 8. *ἀκριβολογία* gebraucht, ähnlich wie *ἀκριβοδίκαιος* eth. Nic.

V. 14. p. 1138 a 1. von dem kleinlich Gerechten, dem Buchstäbler, gebraucht wird. Aber schon gleichzeitig mit Aristoteles wird von einem Dichter der mittlern Komoedie *μικρολόγος* dem entgegengesetzt, der prächtigen Aufwand treibt, dem *πολυτελής* (Ephippus bei Meineke com. III. p. 334 vgl. com. I. p. 351) und ebenso verengt sich der Sinn beim Menander (in einem Bruchstück des *Δεισιδαίμων* bei Meineke com. IV. p. 101). Da die Charaktere des Theophrasts die jetzige Gestalt erhielten, war in der *μικρολογία* die Bedeutung der kleinlichen Sparsamkeit entschieden; denn *μικρολογία* und *ἀνελευθερία* werden als verschieden in zwei verschiedenen Kapiteln behandelt; nach der vorgesetzten Erklärung soll in dieser der Mangel an Ehrgefühl (*ἀφιλοτιμία*), in jener das Unzeitige (*ὑπὲρ καιρόν*) liegen, obgleich in den ausführenden Zügen dieser Unterschied verwischt ist. Wenn nun beim Aristoteles der *μικρολόγος* sich in dieser engern Bedeutung noch nicht verfestigt hat, so ist es bei dem Verfasser der *magn. mor.* bezeichnend, dass er die in der nikomachischen und der eudemischen Ethik vorgefundenen Arten der Volkssprache, den *κίμβιξ* (den Hucker, Kauerer?) den *κυμινοπρίστης* (den Kümmelspalter) in den *μικρολόγος* verallgemeinert. I. 25. p. 1192 a 9., *οἷον κίμβικάς τινας καλοῦμεν καὶ κυμινοπρίστας καὶ αἰσχροκερδεῖς καὶ μικρολόγους.* In demselben Sinne wendet der Verfasser der *physiognomica* c. 4. p. 809 a 21. 23. das Wort an.

Für den Wandel der ethischen Bezeichnungen, wovon es wol in jeder Sprache Beispiele giebt, ist im Griechischen das Wort *αὐθέκαστος* merkwürdig.

Zuerst bezeichnet *αὐθέκαστος*, um es etymologisch zu erklären, „der Mann ist er selbst“ und kein anderer, er giebt sich, wie er ist. Daher ist er im Aristoteles der Offene, welcher sich weder wie der Prahler (*ἀλαζών*), grösser malt als er ist, noch sich kleiner darstellt, wie der *εἴρων*. So heisst es eth. Nic. IV. 13. p. 1127 a 20.

δοκεῖ δὴ ὁ μὲν ἀλαζὼν προσποιητικὸς τῶν ἐνδόξων εἶναι καὶ μὴ ὑπαρχόντων καὶ μειζόνων ἢ ὑπάρχει, ὁ δὲ εἴρων ἀνάπαλιν ἀρνεῖσθαι τὰ ὑπάρχοντα ἢ ἐλάττω ποιεῖν, ὁ δὲ μέσος, αὐθέκαστός τις ὤν, ἀληθευτικὸς καὶ τῷ βίῳ καὶ τῷ λόγῳ, τὰ ὑπάρχοντα ὁμολογῶν εἶναι περὶ αὑτόν καὶ οὔτε μείζω οὔτε ἐλάττω und eth. Eudem. III. 7. p. 1233 b 38. *ὁ δ' ἀληθὴς καὶ ἁπλοῦς, ὃν καλοῦσιν αὐθέκαστον, μέσος τοῦ εἴρωνος καὶ ἀλαζόνος.* Ebenso heisst es in einem Fragment des Philemon bei Stobaeus floril. II. 27., in welchem von der in den Geschlechtern sich gleich bleibenden Natur die Rede ist. *οὐκ ἔστ' ἀλώπηξ ἡ μὲν εἴρων τῇ φύσει, ἡ δ' αὐθέκαστος.*

Später bezeichnet der *αὐθέκαστος* eine Gattung des Stolzes. Jener Grundgedanke: der Mann ist er selbst, hat sich in den andern umgedreht: „selbst ist der Mann." So sieht man deutlich in dem herculanischen Fragmente des Epikureers Philodemus, eines ältern Zeitgenossen des Cicero, aus dem 10. Buche *περὶ κακιῶν.* Nach Sauppe's Herstellung (1853) wird er § 24 mit den Worten beschrieben: *ὁ δ' αὐθέκαστος οὐ πάνυ μὲν εἰκαῖός ἐστιν οὐδ' ἄλογος, ὥσπερ ὁ αὐθάδης, δι' οἴησιν δὲ τοῦ μόνος φρονεῖν ἰδιογνωμονῶν καὶ πειθόμενος ἐν ἅπασι κατορθώσειν, ἁμαρτήσεσθαι δ' ἂν ἑτέρου κρίσει προσχρήσηται, μετέχων δὲ καὶ ὑπερηφανίας,* wo dann folgt, dass der *αὐθέκαστος* nach seinem Kopfe handelt, seiner Sache gewiss und jedem, der ihn fragt, was er thun will, sein: ich weiss es, antwortet u. s. w.

Wenn nun der Verfasser der *magn. mor.* I. 33 p. 1193 a 28., obwol er in dem Kapitel die nikomachische Ethik vor Augen hat und sonst der eudemischen Ethik folgt, den sprechenden Ausdruck *αὐθέκαστος* nicht mehr hat — er sagt nur: *ἀλήθεια δ' ἐστὶ μεταξὺ εἰρωνείας καὶ ἀλαζονείας,* womit auch die peripatetische Darstellung im Stobaeus II. 17. p. 318 stimmt: so mag dies daher kom-

men, dass die alte Bedeutung bereits im Verschwinden und im Uebergang zu der neuen begriffen war.

In den angeführten Punkten ist entweder stoischer Einfluss oder doch eine spätere Abfassungszeit als die Zeit des Aristoteles erkennbar.

Druck von Striese & Co. (J. Windolff) in Berlin, Leipziger Strasse 60.



